22

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX

Edición de
Arturo Andrés Roig

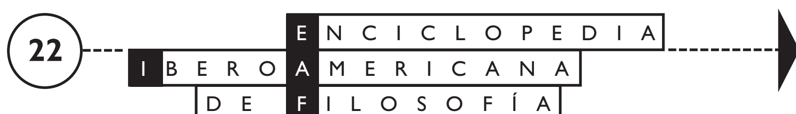
Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

El pensamiento social y político
iberoamericano del siglo XIX

El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX

Edición de
Arturo Andrés Roig

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas





Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-404-5 (vol. 22)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Arturo Andrés Roig

Este volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía está dedicado al pensamiento social y político del siglo XIX y abarca un conjunto de estudios sobre cuestiones generales como son los de identidad, unidad, republicanismo, formación de la conciencia burguesa, políticas pedagógicas en la conformación de los Estados nacionales y, en fin, las relaciones entre política y lenguaje. Un segundo grupo de estudios se ocupa de las voces silenciadas, las de la mujer, las del antiguo campesinado, las de las etnias indígenas y la población negra así como de los movimientos obreros y el socialismo y el periodismo de lucha que surge con ellos; y un tercer grupo se orienta hacia formas de pensamiento social y político, desde la ilustración y el romanticismo, hasta la etapa del espiritualismo y el positivismo de la segunda mitad del XIX, el pensamiento filosófico-político de la independencia tardía y, en fin, de liberales y conservadores. Como era de esperar estos estudios retoman temas y autores, cada uno desde su enfoque, lo cual no sólo era inevitable, sino también necesario.

El intento en todos ellos ha sido el de alcanzar una imagen del siglo XIX iberoamericano en sus aspectos más sugerentes. Ahora bien, ¿cuando comenzó y concluyó ese siglo? Es lugar aceptado que a fines del XVIII ya estaban perfiladas muchas de las cuestiones que llenarían el XIX y, a su vez, que éste concluiría con el 1900, época que quedó duramente cerrada en 1914. Sin embargo, si nos atenemos a los grandes acontecimientos vividos en nuestras propias tierras iberoamericanas, los términos del siglo parecerían ser más bien estrechos que amplios. Joaquín Santana Castillo propone el año 1810 y el movimiento llamado juntista, como la apertura de un proceso que se cierra, según lo propone Roberto Fernández

Retamar, en 1898. Se trata, en verdad, de un apretado siglo de una extrema densidad social e histórica. Podría decirse que esta demarcación de hitos tiende a ver a la América decimonónica desde el punto de vista de los procesos de independencia y la constitución de los Estados-naciones, criterio sin duda importante que explica por qué se ha sentido la necesidad de presentar a los dos grandes doctrinarios de lo que Adriana Arpini y Liliana Giorgis caracterizan acertadamente como pensamiento de la independencia tardía: Eugenio María de Hostos y José Martí.

Las modalidades con las que se impulsó la conformación de los Estados nacionales generaron, según Joaquín Santana Castillo, uno de los cuestionamientos más agudos y permanentes, el de la identidad, hecho que a diferencia de la América sajona, despreocupada de esta problemática, cualifica todos nuestros procesos sociales y políticos. El mestizaje racial y cultural, así como una permanente ambigüedad dada entre una revolución política y otra, más profunda, de alcance social, serían factores entre otros que han determinado las encrucijadas de la identidad cultural. La problemática de la unidad continental de los pueblos iberoamericanos dentro de un proceso con el que acabamos por integrar a nuestro modo la cultura occidental, no ha sido ajena a la pregunta por nuestras formas identitarias. Cuestiones son todas estas que han de tenerse en cuenta a la hora de señalar las diferencias que hay entre un latinoamericanismo constituido en el siglo XIX y, el panamericanismo, el uno con sus raíces en Francisco Miranda y Simón Bolívar y el otro en la doctrina de Monroe.

Estela María Fernández Nadal nos habla de otro tema de innegable presencia dentro de la problemática social y política iberoamericana del siglo XIX, el de la utopía, el que se presenta tan relevante como el de la identidad, a más de estrechamente relacionado con él. Y en relación con lo utópico se ocupa del vasto programa de integración, el que en el pensamiento de los independentistas quedó expresado con la categoría de Patria Grande, la misma a la que Francisco Miranda, precursor de todo esto, propuso denominar Colombia. Así, pues, una voluntad política cuyas ideas reguladoras se establecen desde un ejercicio utópico, en vistas de alcanzar aquella unidad y una unidad cultural, de hecho, fundada en las lenguas ibéricas de comunicación, a más de la religión y las costumbres, signan un proceso que culmina con dos célebres textos: *Nuestra América* (1889) de José Martí y el *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, verdaderos programas de integración con los que se clausura el siglo.

Carmen L. Bohórquez se ocupa de la instauración del ideal y

práctica republicanas en Iberoamérica. La raíz histórica de los mismos se encuentra entre otros factores, en la ilustración que mueve hacia un proceso de desidentificación política y cultural que incide sobre la unidad ideológica de la monarquía y abre las puertas a los ideales de una democracia republicana. Más tarde, cuando las luchas intestinas hagan ver a los sectores gobernantes el peligro de la anarquía, se producirá un regreso al primitivo monarquismo o a repúblicas con una alta concentración de poder. El aspecto político de esta prolongada crisis de identidad, en particular en su primera etapa, no tuvo el mismo ritmo que el cultural, hecho que provocó una contradicción constante tal como se ve en Francisco Miranda cuyo republicanismo constituyó una especie de arsenal político para los ideólogos de la emancipación. Se organiza de este modo un discurso identitario independentista y republicano que con sus marchas y contramarchas atraviesa el siglo XIX.

Beatriz Bragoni, en contra de una imagen negativa del papel jugado por las burguesías iberoamericanas, nos habla de la función decisiva que ejercieron en la creación de un nuevo orden social y económico, vinculado a la expansión del capitalismo industrial europeo. Desde la existencia de burgueses sin una sociedad y una economía propiamente burguesas en la etapa colonial, se señalan las diversas instancias que van conformando tanto una conciencia como una sociedad de nuevo espíritu. El hecho se produce aproximadamente entre 1820 y 1880, fechas que acotan una etapa en la que es posible ver marcas identitarias de la conciencia burguesa como consecuencia de la configuración de un espacio social y económico que favoreció formas de acumulación de capital originario. A fines de siglo, entre aquellos rasgos es de destacar el cambio en el concepto de ciudadanía construido ahora no ya desde valores políticos, sino económicos, particularmente al promediar el siglo XIX.

Cecilia Sánchez trata la cuestión de las políticas pedagógicas implementadas en el proceso de constitución de los Estados nacionales, aclarándonos que si es posible hablar de Estado-nación como figura política de la modernidad, es necesario tener en cuenta que no se configuró de igual modo en todas partes y que en nuestros días estamos viviendo una pérdida de las categorías con las que se construyó. Pues bien, ¿cuáles fueron las políticas de traducción del prototipo de Estado-nación por parte de nuestros intelectuales del siglo XIX y cuáles fueron los medios utilizados preferentemente para su implementación? Estos últimos se expresaron, principalmente, en una política educacional y en una política del lenguaje

y las letras. Esta segunda será desplazada a fines de siglo por una política del lenguaje y las ciencias, obra del positivismo. Se da de este modo a lo largo de todo el siglo una extrema fusión del espacio político y el espacio intelectual, a cuyo servicio se pusieron tanto la escuela primaria como la universidad. Aquella traducción se llevó a cabo tanto respecto de la educación como de los lenguajes teniendo como modelo, salvo excepciones, una comunicación de tipo vertical.

En el trabajo siguiente se encara, a través de una serie de cuadros, la problemática de política y lenguaje preferentemente en relación con la semiótica. En la lucha contra el barroco, los ilustrados iberoamericanos dan el paso desde la semiótica neohipocrática, hacia una sintomatología política, dentro de los términos de un rigorismo lingüístico y un literalismo. No ignoran, sin embargo, la importancia del conocimiento de las hablas vulgares en relación con las exigencias de comunicación social. Los románticos, divididos en liberales y conservadores, asumen esa problemática, unos invocando revolucionariamente la legitimidad de un lenguaje «mestizo», los otros aferrándose a un gramaticalismo y a un casticismo, unos y otros interesados, en su enfrentamiento, por la problemática de los signos. En defensa de las hablas populares y denunciando un gramaticalismo opresor, Sarmiento parece haber sido el primero entre nosotros en hablar de «filosofía del lenguaje» y Simón Rodríguez, el más osado de todos, anticipa criterios propiamente semióticos con motivo de la creación de nuevas formas de notación del texto escrito. En Andrés Bello, por el contrario, la semiótica aparece lastrada por una concepción teológico-creacionista del signo, a la vez que es evidente en él una actitud gramaticalista de las hablas, no ajeno a un casticismo. En Juan Montalvo una actitud semejante le lleva desde su «quijotismo liberal» a un desprecio del lenguaje vulgar.

Como anticipamos, viene luego un conjunto de estudios sobre sujetos sociales cuyas voces fueron silenciadas o se expresaron en un periodismo de combate de raíz popular. El primero, de Alejandra Ciriza, sobre la formación de la conciencia social de las mujeres en el siglo XIX, nos presenta un panorama de la situación de la mujer desde fines de la época colonial sudamericana, del despertar de aquella conciencia durante las guerras de independencia y de su situación en la etapa posterior a aquellas guerras, a la que denomina restauración y que cubre el resto del siglo. La cuestión de la identidad femenina dentro del proceso de instauración de la modernidad, la ejemplifica con dos figuras paradigmáticas que expresan de modo pleno la situación general de un sector de

mujeres a las que la convulsión revolucionaria les permitió descubrirse a sí mismas como sujetos sociales e históricos e imponerse como tales: la argentina Juana Azurduy y la ecuatoriana Manuela Sáenz. Así, pues, un largo proceso que va desde la mujer colonial, atada a la reproducción de la especie o condenada a la virginidad, a un momento de ruptura y de emergencia, para concluir luego en una nueva reclusión en el ámbito de la vida privada, sobre la base de un contrato de inclusión-exclusión que les niega la vida política y que tiene como base el duro suelo de la tradición, a la que regresa en esto el movimiento revolucionario triunfante.

Alicia Barabas nos habla como antropóloga del ideario construido por el campesinado indígena, de fuerte presencia en tantos países iberoamericanos. Se trata de un sincretismo de fuerte sentido religioso y otras construcciones simbólicas que han sobrevivido, aun cuando lógicamente transformadas. En Mesoamérica, en la América andina y en la selva tropical es posible señalar en aquel campesinado una visión cíclica del mundo en la que se habla de una recreación o salvación luego de una destrucción. Los héroes culturales que movilizan estas poblaciones ejercen una función profética sobre la base de formas sincréticas de milenarismo. En este conglomerado ideológico, sustento de las luchas sociales, religión y política se encuentran profundamente interconectados. Pues bien, sucede que si estas voces surgen como el substrato ideológico de las innumerables insurrecciones campesinas, no tuvieron en el siglo XIX la fuerte presencia que muestran en los siglos coloniales y en el siglo XX. La reaparición actual de esas ideologías es una prueba de que quedaron latentes durante aquel siglo en el que una fuerte represión social, como fue el caso peruano, impidió las manifestaciones de protesta lo que hizo inaudibles las voces.

Jorge Núñez trata de las etnias indígenas americanas y de la población negra. Señala asimismo el contenido milenarista del pensamiento de ambos sectores poblacionales el que, durante el siglo XIX, fue exclusivamente oral, a diferencia del de los criollos herederos del poder de la colonia española. De ahí que la historia de los pueblos indios y negros esté hecha de testimonios aislados y constituyen materiales insuficientes para reconstruir una memoria cabal. Durante la revolución de independencia miembros de aquel sector criollo, un Hidalgo, un Olmedo, un Bolívar, exigieron y pusieron en marcha formas de reivindicación de los indígenas, las que fueron luego ignoradas por las aristocracias de ese mismo sector. El liberalismo que al finalizar el siglo retomó en la América andina esas reivindicaciones, no superó sus propias contradicciones. Esto explica el resurgir contemporáneo de aquel mi-

lenarismo propio de los grupos marginales en los países iberoamericanos con base poblacional indígena.

Salvador Morales Pérez desarrolla su trabajo sobre los ideales obreros y socialistas prestando atención a la conformación de mentalidades. Concluye que aquellos ideales han experimentado en Iberoamérica y el Caribe, durante el siglo XIX, una evolución pautada por la recepción que el impacto factual de las revoluciones industriales y la experiencia intelectual europea operó en cada unidad regional. La modernización inicial chocó contra la estructura productivo-mercantil-artesanal, la que recibió aquellos aspectos del socialismo utópico e igualitario, que convenían a las condiciones de grupo atropellado en peligro de extinción. Aunque el socialismo cristiano en sus múltiples matices parece haber ocupado un lugar notable en esa primera y parcial difusión, pronto debió compartir con otras corrientes diferentes, más acordes con las necesidades de los grupos sociales subalternos. El surgimiento de núcleos fabriles y el nuevo tipo de explotación engendró una clase trabajadora sin las adherencias pequeño-burguesas del artesanado. Trabajadores con una fuerte presencia de inmigrantes europeos, sobre todo españoles e italianos, que ya eran portadores de representaciones anticapitalistas o francamente colectivistas, socialistas, anarquistas, ejercieron eficaces estímulos en confluencia con las tradiciones ya vernáculas. De esta mezcolanza entre lo propio, o apropiado, y lo recién importado se fueron generando los fundamentos objetivos básicos que le dieron color y vigor al despunte de las ideas de cambio revolucionarias del siglo XX.

La tercera parte del volumen incluye una serie de trabajos sobre corrientes filosóficas e historiográficas de fuerte presencia en Iberoamérica y que incidieron sobre la conformación de un pensamiento social: ilustración, romanticismo, espiritualismo ecléctico y krausista y, en fin, positivismo. A ellos se agregan uno sobre el pensamiento sociopolítico de la independencia tardía con el que, tal como lo anticipamos, se cierra el siglo y, en fin, un estudio sobre el liberalismo, ideología que traspasa a todas y las condiciona.

Alejandro Serrano Caldera nos dice que las ideas de la ilustración fueron asumidas en forma profunda y radical por los líderes de la revolución de independencia y su entorno, éstos constituían una minoría ilustrada que contrastaba con las condiciones educativas y culturales del resto de la nación. La ilustración se constituyó, así, en un mundo ideal racionalmente construido, superpuesto a un mundo que respondía a otras realidades históricas y culturales. El romanticismo surge cuando ya se ha producido la

independencia, aunque algunos de sus rasgos principales se avizoraban en las últimas etapas de la ilustración. A diferencia del romanticismo europeo, la ruptura con el pasado se constituyó en Iberoamérica en una condición necesaria para poder lograr los objetivos que se propuso la generación romántica. La segunda independencia únicamente sería posible librándose de las garras del pasado. El balance de ambas instancias ideológicas es, para el autor, negativo: mientras que la restauración española negó las culturas prehispánicas, la ilustración y el romanticismo que negaron a ambas, fueron, por no ser capaces de reconocer lo otro, dos formas de mutilación cultural.

Miguel Rojas Mix se ocupa de la idea de historia en uno de los jesuitas americanos expulsados en 1767, el abate Ignacio Molina, figura clave junto con otros compañeros de exilio, en la construcción de una imagen de Iberoamérica sobre la que se organizarán las historiografías nacionales del siglo XIX así como se darán los fundamentos antropológicos de un pensar social y político.

Adriana Arpini y Liliana Giorgis nos dicen en su estudio sobre el pensamiento filosófico-político de la independencia tardía que mientras en el continente los procesos sociopolíticos tomaron una dirección decisivamente nueva a partir del fin del poder español en 1824, en el Caribe, en cambio, el poder colonial se perpetuó hasta los últimos años del siglo XIX dando lugar a procesos diferentes a los acontecidos en la región continental. El proceso en las islas caribeñas hispánicas muestra un horizonte conflictivo común y si se tiene en cuenta la agónica situación del fin de un imperialismo y su reemplazo por otro, el triunfador de 1898, las antiguas Antillas hispánicas constituyen la puerta de entrada de los grandes problemas que toda Iberoamérica enfrentará en el siglo XX. Hostos y Martí son, por su proyección continental, las figuras representativas de este proceso, el que a la vez que tardío es anunciador de nuevos tiempos. De ahí la importancia y significación particulares que tienen respecto de las relaciones de Iberoamérica y el mundo.

Hugo Biagini nos dice en su estudio sobre el espiritualismo decimonónico y el positivismo, que salvo algunas excepciones, tanto el uno como el otro, con sus diversas variantes, cumplieron en su época una doble y ambigua funcionalidad. Por una parte, de oposición a los resabios feudales, terratenientes y clericales; por otra, de enfrentamiento con los sectores populares y democráticos en ascenso. Dichas manifestaciones ideológicas, si bien se midieron con los intentos restauradores o acompañaron

relevantes adelantos, no dejaron en cambio mucho margen para implementar un desenvolvimiento equilibrado en su conjunto. Por encima de iniciales demandas jacobinas, termina por imponerse una línea elitista que entroniza la propiedad privada y el librecambismo, mientras se exalta la igualdad jurídica en medio de despóticas limitaciones para las etnias locales, los trabajadores y la misma anhelada inmigración. Súmese a esto el racismo extremo de muchos de los doctrinarios positivistas, desde México hasta la Argentina, así como las autocracias, todo lo cual nos muestra un fuerte lastre deshumanizador. Es necesario, sin embargo, no olvidar las excepciones así como algunos efectos positivos del proceso de modernización. Por su parte, el krausismo, en su línea progresista, constituyó uno de los antecedentes del Estado benefactor del siglo XX.

Yamandú Acosta nos cuenta que liberalismo y conservadurismo fueron las ideologías articuladoras de los sujetos históricos que de modo fuerte marcaron el espacio político-social del siglo XIX. No se trataba, en el caso del liberalismo, de una ideología homogénea, sino que muestra una fuerte diversidad histórica, por lo que se debería hablar más bien de un conglomerado liberal. Muestra, además, dos etapas: la del liberalismo libertario que caracterizó a las guerras de independencia y las de un liberalismo del orden, contemporáneo del racionalismo espiritualista y del positivismo de la segunda mitad del XIX. Si bien fue siempre un repertorio doctrinal de sectores ilustrados minoritarios que fundaban en él su hegemonía, sus contenidos libertarios encarnaron en sectores populares. Frente al liberalismo, el pensamiento conservador fue la expresión del sector social dominante en la larga historia colonial que encontró en la independencia la ocasión de asegurar sus privilegios. La constitución, a fines de siglo, de estados liberal-oligárquicos, frente a movimientos liberal-democráticos de inmensas mayorías, señaló la alianza entre liberales y conservadores y puso en evidencia tanto los límites como las contradicciones de uno y otro.

IDENTIDAD CULTURAL DE UN CONTINENTE: IBEROAMÉRICA Y LA AMÉRICA SAJONA. DESDE LA DOCTRINA MONROE HASTA LA GUERRA DE CUBA

Joaquín Santana Castillo

1. *Precisiones sobre el problema de la identidad. Una aproximación introductoria a la identidad americana*

Susceptible de diversas interpretaciones, la identidad ha sido objeto de atención privilegiada de las ciencias sociales y humanísticas, sobre todo de aquellas que por sus objetivos y funciones se acercan más a lo que Wilhelm Dilthey denominó como ciencias del espíritu. Caracterizada por su complejidad, la problemática identitaria de índole sociocultural se relaciona estrechamente con el ser de una nación, de una región o un continente. La filosofía, por su generalidad y alto grado de elaboración conceptual al abordar las cuestiones relativas al ser, ofrece un conjunto de conceptos de indudable validez en el estudio de los fenómenos de esta naturaleza. Desde luego que no toda categoría resulta de utilidad y en este caso se hace necesario prescindir del principio de la identidad abstracta que regula la lógica tradicional, y apelar a las formulaciones de la lógica de contenido, desarrolladas originalmente por la filosofía clásica alemana.

En la filosofía clásica alemana, y en especial para Hegel, el principio de la identidad formal A=A resultaba una tautología vacía, carente de contenido, pues por su carácter abstracto e inmutable desconocía las transformaciones diferenciadas que se operaban al interior de un mismo objeto o fenómeno. Hegel realizó notables aportaciones en la comprensión de esta cuestión al acotar que la verdad se encontraba sólo en la unidad de lo idéntico y lo diferente (Hegel, 1968, 361 ss.). Desde entonces la identidad de un ente u objeto real debe ser entendida de una manera concreta e histórica como identidad en la diferencia.

Esta dialéctica, formulada en la mutabilidad de los fenómenos y objetos de la realidad, puede ser de gran valor para abordar los problemas de la identidad cultural de un continente como el americano, en donde los factores que tienden a la diferenciación tienen tanto peso específico como aquellos que aportan a la semejanza. Ello se hace más que palpable por la existencia de dos regiones fácilmente delimitables como las de Iberoamérica y la América sajona, ubicadas respectivamente y de manera aproximada en el Sur y el Norte del continente. Una división que responde más a criterios idiomáticos y socioculturales que a los estrictamente geográficos, ya que una parte importante de lo que denominamos como Iberoamérica o América latina se encuentra al norte de la línea ecuatorial.

Es más que conocido que las diferencias económicas, religiosas, psicológicas, político-jurídicas y culturales en general que se presentan entre las dos Américas tienen su origen en los modelos coloniales implementados por España y Portugal de un lado e Inglaterra del otro. Cada uno de ellos generó actitudes y valores diferentes sobre como entender la vida, el modo de vivirla y la forma en que se deben desarrollar las relaciones humanas. Estas diferentes percepciones permean también el mundo teórico y de las ideas influyendo en la manera con que se entienden y construyen las utopías, presentes en el continente desde la llegada de los europeos.

La conquista y colonización ibérica, fundamentalmente la española, se realizó bajo los imperativos de una monarquía feudal absolutista, imbuida de un catolicismo militante de franca vocación universalista. La corona vio el «descubrimiento» del Nuevo Mundo como una gracia divina otorgada a ella por sus desvelos en la reconquista de España y también como una nueva misión que la Providencia le imponía para grandeza del reino y la cristiandad. El espíritu del cruzado y el misionero simbolizados por la espada y la cruz alientan la conquista y colonización y definen los objetivos de ganar tierras para la corona y almas para Cristo. Los mismos explican la rapidez con que se efectuó la incorporación de nuevos territorios y las encendidas polémicas en torno a la condición humana del indio. Buena parte de los argumentos del padre Bartolomé de las Casas sirvieron para la confección de las Leyes de Indias, cuerpo jurídico que buscó la protección de los habitantes originarios de estas tierras y que como solía ocurrir en ultramar fueron acatadas, pero no cumplidas.

No se trata de negar la crueldad del conquistador, sino de comprender que su percepción religiosa lo hacía considerar al

indio como necesario para el éxito de su misión. Al respecto José Luis Abellán escribe:

> No es que los españoles no fuesen crueles o no cometieran barbaridades propias de toda conquista, sino que el objeto primordial de toda la empresa ibérica fue el hombre y especialmente su alma [...] Se necesitaba al prójimo para convertirlo y aun para vivir y convivir con él, como en el caso de los matrimonios y uniones que fueron la base del mestizaje iberoamericano (Abellán, 1972, 45).

Cosmovisión religiosa aparte, existen otros factores que deben ser considerados en el análisis. El colonizador íbero era portador de una mentalidad feudal en la que el trabajo se consideraba como una actividad vil, propia de gentes de baja condición. Viajaba por lo regular sin familia y con la aspiración de un rápido enriquecimiento por medio del oro. Precisaba entonces del prójimo como fuerza de trabajo, guía en la búsqueda de los yacimientos de metales preciosos o simple medio para satisfacer sus apetencias sexuales. El íbero se mezcla, pero el mestizo fruto de esa unión es colocado en una condición de inferioridad. El mestizaje, lejos de ser visto como una categoría asuntiva de una doble e innegable riqueza, es visto en sentido negativo, pues impide la igualdad cultural y étnica con los colonizadores. Aparece así el dramático problema de la identidad para el latinoamericano (Zea, 1988, 73).

En los lugares donde la población indígena fue exterminada, se recurrió al indígena importado: el negro africano. También en este caso el mestizaje se asumió bajo los mismos patrones.

Por su parte, la colonización inglesa se produjo en momentos en que en Inglaterra se presentaban signos evidentes del avance de la modernidad capitalista. No todo el proceso colonizador inglés favoreció el desarrollo de estas nuevas relaciones, pero al menos la que tuvo lugar en parte de las Trece Colonias fue portador de esos rasgos. Ésta revistió el carácter de empresa comercial privada, y estuvo marcada por la presencia del *farmer* o granjero, y de un protestantismo ferviente: el puritanismo que exaltaba la sobriedad, la búsqueda de ganancias por sí mismas y el amor al trabajo. Interesados en trabajar la tierra y desarrollar su religión, los colonos ingleses vieron al indio como un estorbo para la realización de sus planes. En consecuencia, estos fueron perseguidos y exterminados en la medida en que el colonizador precisó de nuevas tierras.

Al cabo de tres siglos de dominio colonial europeo, se encontraban en América tres grandes zonas económicas con características culturales propias. La primera era la zona de la hacien-

da y la servidumbre, que se corresponde con partes de la América española y es identificable con los hábitos señoriales y una concepción jurídica heredada del derecho romano. La segunda es el mundo del *farmer* anglosajón, burgués y de derecho consuetudinario basado en la pequeña propiedad y el trabajo libre asalariado. Se le podía ubicar en la parte norte de los Estados Unidos y Canadá. La última es la zona de la plantación y la esclavitud vinculada al mercado mundial y en la que se mezclan elementos socioeconómicos y culturales de las dos anteriores. Su entorno geográfico es el sur de los Estados Unidos, el Caribe continental e insular y Brasil.

Las transformaciones se operaron también al nivel de la vida esencial y espiritual, y condujeron, mediante un largo y penoso camino, a la aparición de una nueva identidad: la americana. Alfonso Reyes, refiriéndose a México, hacía notar los inicios de este proceso:

> Cincuenta años después de la conquista española, es decir, a primera generación, encontramos ya en México un modo de ser americano, bajo las influencias del nuevo ambiente, la nueva instalación económica, los roces con la sensibilidad del indio y el instinto de propiedad que nace de la ocupación anterior, aparece entre los mismos españoles de México un sentimiento de aristocracia indiana que se entiende ya muy mal con el impulso arribista de los españoles recién venidos (Reyes, 1986, 243).

Del español al indiano, de éste al criollo o español americano, para finalmente considerarse americano a secas y romper las ataduras coloniales. A grandes rasgos esos son los hitos seguidos por el proceso identitario en la América española hasta alcanzar su independencia. Factores como la errada política metropolitana, la influencia de la Ilustración y el impacto de la Revolución de Independencia de las Trece Colonias y la Revolución Francesa influyeron en el desarrollo de la identidad, y la ayudaron a madurar. Un camino mas o menos similar siguió el proceso en las Trece Colonias.

Alcanzada la independencia en los Estados Unidos y en la América española, la identidad entra en una nueva fase. La misma se vincula a la construcción de las nuevas naciones y a los contradictorios procesos de modernización e integración que las acompañan. Emancipación, utopías integracionistas y proyecto civilizatorio se imbrican entonces indisolublemente con el desarrollo mismo de la identidad cultural.

Al examen de estos asuntos se consagra el presente estudio. El

período histórico en que se ubican los acontecimientos e ideas que son objeto de análisis se mueve de la proclamación de la Doctrina Monroe hasta la Guerra de Cuba. Dos hechos que automáticamente señalan el inicio y la culminación efectiva de la política expansionista norteamericana hacia la América no sajona. Lo visto hasta el momento ha servido de antecedente y presupuesto conceptual para comprender la intrincada naturaleza de los problemas identitarios que ya en esta etapa se asocian a dos maneras diferentes de asumir la cultura y la identidad del continente.

2. *Las encrucijadas de la identidad cultural de un continente: procesos civilizatorios y utopías integracionistas*

No podría hablarse de la identidad cultural del continente americano si sólo se tienen en cuenta las diferencias entre la América sajona y la latina. Aun desde la perspectiva teórica del principio de la identidad en la diferencia deben concurrir en el análisis elementos espirituales de carácter común. De lo contrario tendríamos sólo dos entidades independientes sin nexo y similitud alguna. Tampoco puede hablarse de identidad americana si por ésta se entiende la mera reproducción de la cultura europea de las antiguas metrópolis. Vale la pena acotar que no obstante las diferencias evidentes entre Iberoamérica y la América sajona se encuentran factores comunes a ambas, que le confieren unidad y sustancialidad propia frente a la cultura europea.

Las dos se insertan en la órbita de la cultura occidental, que conviene no identificar con el «Mundo occidental». Este último concepto tiene una carga política fruto de la división del mundo en dos sistemas (capitalismo-socialismo) y se conecta con la implementación y desarrollo de la desaparecida política de guerra fría. Spengler y Toynbee son los primeros autores en usarlo en esa dirección (Retamar, 1986, 156). El concepto de cultura occidental, por su parte, posee un carácter histórico cultural y se refiere a la asimilación de valores que tienen su raíz en la cristiandad del occidente europeo, heredero de la tradición grecorromana. América, tanto en su vertiente latina como sajona, asume los parámetros de esta cultura, pero los enriquece con la inclusión de otros patrones culturales como los indígenas y los africanos, que en este caso juegan un papel subordinado.

En ambas conviven exponentes sociales y étnico-culturales diversos. En las naciones de procedencia latina o ibérica, el mestizaje aparece ya desde la conquista misma. En las naciones de origen sajón, y sobre todo en Estados Unidos, la tendencia a permanecer

atomizado dentro del propio grupo social no ha podido impedir la introducción de elementos culturales foráneos.

Aunque la geografía presenta diferencias ostensibles en una y otra región, las enormes distancias y la majestuosidad del paisaje resultan comunes. Esto favorece un sentimiento sobre la grandeza de la naturaleza y sobre el poder de la misma que difiere del que experimenta el europeo, habituado a espacios más reducidos. Ese sentimiento sobre lo imponente y maravilloso de la naturaleza, encuentra expresiones en la lírica (José María Heredia, Walt Whitman) y el pensamiento de corte filosófico (Emerson, Martí).

Por último, la tradición y la historia ejercen una menor influencia, o tienen un menor peso en la conciencia de las generaciones vivas. Cuatrocientos o quinientos años pudieran representar una considerable cantidad de tiempo para un individuo concreto, pero no a escala de tiempo histórico. La tradición y la mentalidad vinculada a ella son hijas de la larga duración. El lapso breve de la historia americana favorece una actitud de menor dependencia ante la tradición. En sentido general, pudiera afirmarse que el americano está menos lastrado por los prejuicios y costumbres ancestrales.

Esta actitud menos dependiente ante los valores tradicionales es un componente psicológico que debía ser tenido en cuenta para explicar las causas que llevan al criollo a sublevarse contra el poder colonial, sin negar por ello el papel determinante de las motivaciones económicas y políticas. También pudieran verse rasgos de este comportamiento menos reverente ante la tradición en las propias posiciones con respecto a la identidad, al entender esta como una identidad totalmente nueva. Pero en este caso tienen una mayor importancia otros factores culturales y los elementos que diferencian a una y otra América.

Así, la identidad no se presenta como un problema para el americano del norte. No piensa o reflexiona sobre ella, ya porque su temperamento utilitario sea menos dado a la especulación, ya porque no se ha mezclado y no comporta este problema, o bien porque la revolución de independencia que realizó no buscaba la construcción de una sociedad nueva y sí la restitución de sus derechos económicos y civiles, afectados por las nuevas regulaciones de la corona inglesa. Habermas desarrolla una interesante idea al respecto sobre las diferencias de la revolución de independencia norteamericana con la francesa. Es la última y no la primera, la que tiene que construir un nuevo orden burgués (Habermas, 1990, 91 ss).

Uno de los padres fundadores de los Estados Unidos, Thomas Jefferson, daba muestras de satisfacción por la sociedad que se había formado en Norteamérica:

> Poseedores de un país elegido [...] con el sentido de nuestra igualdad de derechos para valernos de nuestras propias facultades, de las obras de nuestro propio esfuerzo, para gozar del honor y la confianza de nuestros conciudadanos, no por privilegios de nacimiento sino por nuestros actos y la opinión que ellos les merecen, ilustrados por una religión benigna, practicada de hecho y de diversas formas, mas inculcando en todas ellas honradez y sinceridad, templanza, gratitud y amor al prójimo [...] ¿qué más necesitamos para ser un pueblo feliz y próspero? (Jefferson, 1956, 215).

Jefferson excluye de ese pueblo feliz y próspero a otros hombres que habitan el mismo territorio y que por razones de raza y cultura no son tenidos como tales. Ese país, que se siente como modelo de democracia e igualdad, no admite en su seno al indio al que extermina y mantiene en la más oprobiosa esclavitud u otros hombres que por su color y sangre africana considera como inferiores. Andrés Bello notaba esas incongruencias y se preguntaba si la libertad era realmente plena en ese país (Bello, 1957, 80).

Junto a la democracia excluyente se va gestando una cultura de dominación fundada en una ideología político-religiosa que considera a los Estados Unidos una nación elegida por la Providencia para dominar en América: el Destino Manifiesto. No obstante su vocación expansionista, los Estados Unidos no mostrarán abiertamente su interés por los territorios de los vecinos del Sur del continente en los años inmediatos a su constitución como Estado. Aislado del mundo, evita los tratados que no garanticen la seguridad o interés nacional.

La proclamación de la Doctrina Monroe anuncia un cambio de orientación de la política norteamericana hacia los países meridionales del continente. Conocida sucintamente por la expresión «América para los americanos», la Doctrina sale a la luz en el mensaje del presidente James Monroe al Congreso el 2 de diciembre de 1823 (Monroe, 1981, 116).

La forma velada en que se ponían de manifiesto las intenciones norteamericanas no engañó a los pensadores más decididos de la América española. Simón Bolívar, Servando Teresa de Mier y Diego Portales entre otros, vieron con recelo el comportamiento del gobierno de los Estados Unidos. Precisamente el chileno Portales, en carta a José M. Cea, expresaba sus reservas:

> Parece algo confirmado que los Estados Unidos reconocen la independencia americana [...] El presidente de la Federación de Norteamérica, Mr. Monroe, ha dicho: «se reconoce que la América es para éstos». ¡Cuidado con salir de una dominación para caer en otra! Hay que desconfiar de esos señores que muy bien aprueban

> la obra de nuestros campeones de liberación sin habernos ayudado en nada [...] yo creo que esto obedece a un plan combinado de antemano, y ése sería así: hacer la conquista de América, no por las armas, sino por la influencia en toda esfera. Esto sucederá, tal vez hoy no, pero mañana sí. No conviene dejarse halagar por esos dulces que los niños suelen comer con gusto, sin cuidarse de un envenenamiento (Portales, 1986, 621).

Muy pronto conocerá Iberoamérica para qué americanos era América. En 1845 México sufre la primera agresión sajona y la pérdida de Texas. Agresión que se repite en 1848 con la consiguiente pérdida de nuevos territorios. De este modo los gobernantes norteamericanos incorporaron a su país aproximadamente unas 945 mil millas cuadradas de tierra azteca. Territorio que comprende los actuales estados de Texas, Arizona, Nuevo México, California, Nevada, Utah y parte de Wyoming.

México no fue el único país que sufrió la embestida norteamericana. Centroamérica vivió una verdadera pesadilla con las incursiones filibusteras de William Walker y Venezuela, Colombia, Chile y Perú, entre otros, conocieron la injerencia de la diplomacia yanqui.

Pero si la América sajona no medita sobre su identidad y segura de su destino imperial diseña ya en los ochenta del siglo pasado, gracias a Blaine, el Panamericanismo como utopía de dominación continental, la otra América hace de la identidad una razón de constante preocupación. Varias son las cuestiones que compulsan a esta reflexión. La misma va desde la natural preocupación sobre la expresión de humanidad del nuevo género, que surge fruto de la mezcla cultural y racial y su pertenencia a él, hasta la construcción de la modernidad nacional o de una comunidad de naciones.

Estos problemas ya están presentes en los pensadores de la Ilustración americana de fines del XVIII, que rebaten las tesis de Buffon y de Pauw (Gerbi, 1960, 263 ss.), pero cobran una nueva dimensión y contenido durante la lucha por la independencia y las etapas posteriores a ésta. En un minucioso examen de los movimientos independentistas latinoamericanos, Sergio Guerra demuestra que la independencia de la América hispana no debe ser entendida como un mero movimiento anticolonial. En ella se presentó el dilema entre una revolución política que dejaba intacta la estructura colonial o una profunda revolución social que se expresaba en las aspiraciones de las clases populares y en el ideario de Bolívar, Hidalgo, Morelos, Artigas, Moreno, etc. Ellos no sólo lucharon por la emancipación política, sino también por una am-

plia redistribución agraria y la liquidación de las relaciones precapitalistas fundadas en la servidumbre y la esclavitud (Guerra, 1993, 252-257).

Este dilema mantuvo su vigencia después de la independencia, conformando el entorno político en que se desenvuelve la reflexión sobre la identidad y sus problemas. Leopoldo Zea señala que el mundo iberoamericano entra en el siglo XIX en la más extraña aventura en que un conjunto de pueblos pueda entrar en el empleo de las ideas. «La aventura que significa tratar de deshacerse de su propia formación cultural para adoptar otra. El mundo iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado: el mundo moderno» (Zea, 1976, 179). Reducidas estas cuestiones a la mayor generalidad, pudieran presentarse como las relativas al ser de América y la toma de conciencia sobre nuestra condición como género humano, el modelo civilizatorio a seguir para acceder a la modernidad y la necesidad de unión o integración de nuestras naciones.

Las cavilaciones sobre la identidad de Iberoamérica encontrarán eco en Bolívar y Sarmiento. Los dos se preguntarán sobre la condición mestiza de nuestra composición social y nuestra cultura. Las propuestas de solución que darán a la pregunta seguirán caminos divergentes.

Para Bolívar resulta imposible asegurar a qué género humano pertenecemos. «Nacidos todos del seno de la misma madre, nuestros padres diferentes de origen y sangre son extranjeros y todos difieren visiblemente en la epidermis, esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia» (Bolívar, 1986, 425).

Bolívar no rechaza el mestizaje, que asume no sólo como propio de los hombres de la región, sino como gestor de una nueva expresión de humanidad que da a lo humano una dimensión desconocida. «Nosotros somos un pequeño genero humano, poseemos un mundo aparte» (Bolívar, 1986, 25). Este pequeño género humano no es el europeo ni el americano del norte, por lo que debe ser gobernado acorde a su naturaleza y peculiaridades. Para gobernar y modernizar es necesario atender a las características propias y rechazar la imitación servil y acrítica de Europa y los Estados Unidos. «Se quiere imitar de los Estados Unidos sin considerar la diferencia de elementos, de hombres y de cosas».

Distintas serán las ideas de Sarmiento y la generación de civilizadores y positivistas de la segunda mitad del siglo XIX. Para que Iberoamérica pueda ser parte del mundo civilizado encabezado por Inglaterra, Francia y Estados Unidos, había que renunciar a esa peculiar identidad de la que Bolívar habla, pues la misma es

vista como manifestación de la barbarie. Sarmiento mismo aspira a que Argentina sea los Estados Unidos del Sur (Sarmiento, 1986, 393).

Rasgo característico de casi todos sus representantes era un marcado antihispanismo. España era presentada como la causante del atraso y el oscurantismo que imperaba en América. Para los más lúcidos la tarea iba más allá del mero rechazo a la negación del mestizaje. Hombres como Esteban Echeverría o Juan Bautista Alberdi argumentaron la necesidad de la emancipación mental (se había alcanzado la política con la independencia) y la coherencia económico-social mediante la incorporación definitiva de nuestros países al mundo moderno.

Conviene no identificar las posiciones de este sector intelectual de franca inspiración demoliberal con el antihispanismo y modernización de los caudillos y grupos de raigambre conservadora o liberal moderada. Mientras aquéllos sustentaban la imperiosa necesidad de producir cambios estructurales como requisito del progreso anhelado, éstos promovían transformaciones superficiales o intentaban conciliar lo inconciliable. Tal era por ejemplo la postura de Lucas Alamán que proyecta iniciar la industrialización de México sin alterar las relaciones precapitalistas existentes y de las cuales él era un fiel representante.

Una cuestión diferente es la de la factibilidad de producir cambios efectivos en las estructuras económico-sociales de las naciones emergentes de Latinoamérica. Si tenemos en cuenta el grado de enraizamiento de las relaciones precapitalistas y el poder hegemónico y estrechos vínculos de la oligarquía con el mercado mundial, habría que concluir que una transformación radical del *statu quo* era harto difícil. Fenómenos como la esclavitud y el tributo indígena, abolidos durante la independencia, tuvieron que ser restaurados ante la imposibilidad del Estado nacional de encontrar fuentes para su financiamiento.

No obstante, Iberoamérica se monta en el siglo XIX en el vagón civilizatorio para alcanzar la modernidad anhelada, que asumirá en este contexto riesgos de modernidad bastarda. Algunos de los rasgos anómalos de la modernización decimonónica pueden resumirse de la siguiente manera:

1) Simbiosis entre latifundio y modernización. Lejos de comportarse como antagónico ante la modernización, el latifundio —y junto a él todo el sistema de relaciones sociales que lo acompañan— se mostró como una de sus condicionantes.

2) La oligarquía facilitó un tipo de modernización favorable a sus intereses. Se trata de una modernización proveniente del exte-

rior y que no afecta de manera directa las estructuras internas. El proceso de modernización consolidó las relaciones que, de acuerdo con una lectura histórica que toma como paradigma el desarrollo europeo y norteamericano, son características del atraso.

3) Al ser realizada la modernización por vías externas, ésta se concentró en determinadas ciudades que perdieron su contacto con las regiones interiores. La ciudad modernizada devino modelo de civilización por excelencia que se oponía a la barbarie rural. Este fenómeno fue reflejado de manera gráfica por la ensayística de la época y muy especialmente por el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento.

4) La modernización se asoció por lo regular a un tipo de gobierno fuerte autoritario y en ocasiones dictatorial. Porfirio Díaz encarna mejor que ningún otro dictador de la América latina esa extraña simbiosis entre las relaciones precapitalistas heredadas del período colonial y la modernización acelerada de los procesos productivos. Por lo regular los gobiernos dictatoriales, apoyados desde el exterior por las naciones más industrializadas e internamente por las oligarquías más intransigentes, abrigaron sueños modernizadores que al ser aplicados en nombre de la civilización se convirtieron en una terrible pesadilla para las masas pobres, por lo regular mestizas y las comunidades indígenas (Mires, 1993, 29).

5) El complejo entramado de relaciones políticas, económicas y sociales presentes en las naciones emergentes de la América meridional gestó una atmósfera intelectual que empalmó perfectamente con la filosofía positivista importada de Europa. Este positivismo latinoamericano permeado de un evolucionismo social, cuyo rasgo principal desde el punto de vista conceptual era el ascenso progresivo de lo superior, propugnó la destrucción de las relaciones consideradas como inferiores, vale decir, no modernas. De ahí el famoso lema de la civilización contra la barbarie que, dada la existencia de una población indígena o mestiza difícilmente asimilable al proyecto de modernidad que se pensaba construir, adquirió un marcado matiz racista.

Para esta concepción, los componentes originales del mestizaje racial y cultural de la región (español, indio o africano) habían sido el obstáculo para la incorporación a la civilización. Ellos eran la encarnación de la barbarie. Peor aun era el resultado de ese entrecruzamiento: el mestizaje.

Sarmiento expresó como ningún otro pensador decimonónico la esencia de esta ideología. En «Conflicto y armonía de las razas en América», señala:

> Sin más rodeos, ¿qué distingue a la colonización de Norteamérica? El hecho de que los anglosajones no admitieron a las razas indígenas como asociadas y menos como esclavas en su sociedad. ¿Y qué distingue a la colonización española? El hecho de que hizo un monopolio de su propia raza, que cuando emigró a América no abandonó la Edad Media, y que absorbió en su sangre a una raza prehistórica servil (Sarmiento, 1986, 362).

Estas teorías civilizatorias marcadamente racistas y el pensamiento endocolonialista que las acompaña serían duramente criticadas por José Martí en uno de los ensayos más hermosos y bellamente escritos sobre la identidad cultural de nuestros pueblos. En *Nuestra América*, expresión de la madurez intelectual y política alcanzada por Martí en 1891 y síntesis de su latinoamericanismo cultural y sociofilosófico, éste repasaba los males que habían aquejado a nuestras naciones.

Martí censuraba a los que por malinchismo renegaban de su condición americana: «Estos nacidos de América —decía en el texto— que se avergüenzan porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma» (Martí, 1963, 21). Descartaba las ideas sobre la incapacidad de nuestros pueblos y veía esta incapacidad en los gobernantes que querían gobernar con leyes importadas. El buen gobernante debía avenirse a las características de la nación logrando el equilibrio de sus elementos naturales. El fracaso se producía cuando se intentaba explicar el enigma latinoamericano con el libro europeo o yanqui. «Por eso —escribirá en *Nuestra América*— el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico». Y en franca alusión a los civilizadores analiza: «No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza» (Martí, 1963, 22).

Tampoco está ausente la necesaria advertencia a los nuevos peligros que se cernían sobre nuestras tierras y el llamado urgente a la unidad de nuestros pueblos para conjurar esos peligros. «Es la hora del recuento y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado como la plata en las raíces de los Andes» (Martí, 1963, 20).

Al reclamar la unidad, Martí invoca una tradición que recorre la historia de Hispanoamérica y de la cual él sería su último gran exponente en el siglo XIX. Esa tradición es la del latinoamericanismo, utopía de unidad e integración que, como conciencia agónica en el sentido de Unamuno, ha estado presente en el pensamiento y la acción de las principales figuras de la historia política y cultural de la América nuestra.

Latinoamericanismo y Panamericanismo, también identificables como Bolivarismo y Monroísmo, han sido los proyectos de unidad continental más importantes en el Nuevo Mundo. Mientras el segundo se hallaba concebido en función de las pretensiones imperialistas de la pujante economía norteamericana, el primero con una carta de ciudadanía de anterior data, favorecía la integración de América latina al privilegiar las características culturales e históricas comunes.

Lo que se denomina latinoamericanismo tuvo originalmente un contenido más estrecho, referido en esencia a la unidad de la América hispana en lucha abierta por la independencia. Los sueños y aspiraciones para alcanzar la unidad de la América española se conectan a los complejos y contradictorios procesos de formación del estado nacional y a la gestación de la identidad cultural en el plano nacional y regional.

Es en el seno de los españoles americanos —bloque heterogéneo de clases y grupos sociales— que nace y se desarrolla un sentimiento identitario de lo americano como nación continente que se opone a lo peninsular. La nación no es entendida en términos restringidos de demarcación territorial, sino como expresión de un mundo nuevo opuesto políticamente a España. Ésta fue la base para la aparición de la utopía de la unidad hispanoamericana. Como toda utopía, requirió de elaboración conceptual y aun cuando expresó sueños y aspiraciones, no perdió contacto con la realidad que esperaba modificar. Por eso contribuyó a modificar la existente e impulsar la historia, aunque no logró su realización.

La idea de una América hispana emancipada y unida a través de una sola república, o por medio de una confederación de naciones, tiene en Francisco de Miranda a su más decidido precursor. El proyecto de integración mirandino, gestado alrededor de 1784, contemplaba desde las acciones militares y la formación de una confederación continental, hasta el problema de encontrar un nuevo nombre para Hispanoamérica. Arturo Ardao insiste en la importancia que tenía el proyecto de Miranda y en el significado nada intrascendente de un nuevo nombre —Colombia— para el continente (Ardao, 1986, 37).

Esta conciencia de unidad continental, entendido el continente en términos de Hispanoamérica, se hallaba diseminada por toda la América española. Bernardo Monteagudo, Mariano Moreno y Bernardo O'Higgins se encuentran entre sus promotores más decididos. Tal vez uno de los proyectos más elaborados y ricos es el propuesto por José Cecilio del Valle. Redactor del acta de independencia de Centroamérica, del Valle expone en «Soñaba el abad

de San Pedro y yo también sé soñar» su ideario americanista. La utopía vallista era un programa continental de carácter federativo que aspiraba a la unión de toda la América española. La Federación contaría con un cuerpo legal institucional que preservaría la independencia y mediaría como árbitro en las discrepancias internas. Su proyecto contemplaba también la unidad económica y hacía hincapié en los factores culturales educativos que eran entendidos con la denominación de nacionalizar, vale decir, americanizar, todas nuestras instituciones (Valle, 1971, 65).

Pero fuera de toda duda, el sueño de unidad de Hispanoamérica se encuentra asociado el pensamiento y la acción de Simón Bolívar. En el Libertador, la conciencia americana es una convicción y una profesión de fe que se pone de manifiesto desde los inicios de la lucha. En su celebre carta de Jamaica, manifestaba: «yo deseo más que ningún otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria» (Bolívar, 1986, 30). Entiende, sin embargo, que este ideal resulta irrealizable. Diversos son los obstáculos que se levantan ante el mismo. Este reafirma su convicción de que la alternativa descansa en una confederación de naciones libres.

Es probable que en ninguna otra parte se recojan mejor las ideas bolivarianas sobre la confederación que en las instrucciones enviadas a Pedro Gual en 1822. En las mismas se insistía en la necesidad de que la Confederación fuese una sociedad de naciones hermanas separadas por el momento en el ejercicio de la soberanía, pero unidas, fuertes, poderosas para sostenerse contra las agresiones del poder extranjero. Bolívar subrayaba la necesidad de un congreso anfictiónico al escribir:

> Es necesario que ustedes encarezcan la necesidad que hay de poner desde ahora los cimientos de un cuerpo anfictiónico o asamblea de plenipotenciarios, que dé impulso a los intereses comunes de los Estados americanos, que dirima las discordias que puedan suscitarse en lo venidero entre pueblos que tienen unas mismas costumbres y unas mismas habitudes, pero que por falta de una institución tan santa, pueden quizás encender las guerras que han asolado a otras regiones menos afortunadas (Bolívar, 1950, 205).

El congreso se realizará finalmente en 1826, y los intereses regionales contrapuestos de las naciones emergentes y la hostilidad de Gran Bretaña y Estados Unidos lo harán fracasar. Incluso los planes de Bolívar para independizar a Cuba y Puerto Rico se frustran, debido en parte a la abierta oposición norteamericana que ya

desarrollaba metas con respecto a Cuba con la política de la «fruta madura» (Foner, 1973, 157).

Separada del concierto de naciones libres de la América hispana y bajo la amenaza de la absorción o la anexión a los Estados Unidos, Cuba experimenta una evolución histórica diferente a la de otras naciones de Iberoamérica. La condición insular en lo geográfico y la colonial en lo político no impidieron la formación de una identidad cultural similar a las otras naciones de la América española. La actividad desplegada en el campo de la filosofía y la pedagogía por figuras como Félix Varela y José de la Luz y Caballero contribuyó a la formación de una ética desalienadora y una conciencia nacional y continental que cristalizó en la primera guerra de independencia (1868-1878).

Pero mientras en 1826 Cuba seguía bajo el dominio colonial hispano, en las naciones libres del continente se desencadenaban los acontecimientos. La consolidación de la independencia y el fracaso del Congreso de Panamá desató fuerzas centrífugas que hacen desaparecer las alianzas alcanzadas. Los intereses locales se impondrán a la racionalidad de la unidad. La Gran Colombia, el otro gran sueño de Bolívar, se desintegra ante los ojos de éste, que muere en Santa Marta en 1830.

Muchos son los elementos a considerar de por qué la unidad política no se impuso. Éstos son múltiples, y van desde la ausencia de un mercado interno regional, tocan a las ambiciones o intereses de caudillos y jefes locales, y llegan hasta la influencia de potencias extranjeras contrarias a la unión. Un análisis exhaustivo de los mismos resultaría imposible, pues a los anteriores había que sumarles los de naturaleza identitaria cultural. Sin embargo, es importante señalar algunas cuestiones con relación a este último aspecto.

Se han absolutizado las características comunes de Iberoamérica como religión, costumbres, lengua, etc., olvidando que la identidad siempre incluye la diferencia. Éstas ya existían en los pueblos autóctonos en el momento de la conquista. Además se ha atribuido a los hispanos una identidad común basada en la unidad nacional, que era inexistente en la España de la época desde el punto de vista cultural. Los colonizadores eran castellanos, andaluces, asturianos, gallegos, etc., por su identidad, y españoles por una supraidentidad impuesta por la corona. Tampoco tendrán una cultura común los esclavos que son traídos de distintas partes de África.

Las diferentes nacionalidades hispanas, los diversos pueblos autóctonos y los esclavos africanos, conservan sus identidades y asu-

mirán la del otro por causa de la necesaria adaptación al medio o la imposición forzosa. Estos componentes serán la base de las diferencias locales que darán origen a las naciones emergentes.

No obstante, conviene no perder de vista que, después de su fracaso inicial, la conciencia de unidad hispanoamericana perdió vigor, pero no desapareció. La misma estuvo presente en la teoría y práctica política de liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX.

Aunque conservadores como Lucas Alamán o Diego Portales se mostraron favorables a la unidad, en general el conservadurismo declinó pronto sus miras hispanoamericanistas. El avance del liberalismo lo llevó a adoptar en ocasiones un papel antinacional. La actitud de los conservadores mexicanos, que favorecieron la intervención francesa, es tal vez el ejemplo más palpable, pero no el único (Soler, 1980, 162 ss).

Por su parte el liberalismo suma mayores esfuerzos en la realización de la unidad latinoamericana. De su seno saldrán una parte importante de los proyectos y ensayos políticos y culturales más vigorosos sobre la unidad del subcontinente. El elemento más vital de esta corriente se encuentra en la tendencia demoliberal asociada a la pequeña burguesía urbana y las clases medias. Es esta tendencia la que rescata el ideal bolivariano y da continuidad a una utopía que no dejaba de encontrar nexos con la realidad, y que se expresaba en nuevos y diferentes rostros.

Es Francisco Morazán legando a las nuevas generaciones la lucha por la unidad de Centroamérica, o el joven Juan Bautista Alberdi, que en la «Memoria sobre la conveniencia de un congreso general americano» daba culminación política a un latinoamericanismo cultural propuesto anteriormente y que expresaba una aspiración profunda a la autenticidad. Fórmula que Alberdi explicará en sus «Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea» (Soler, 1980, 169 ss).

Son también las figuras de José María Torres Caicedo y Francisco Bilbao, que emplean el término de América latina como una forma de diferencias y contraponer lo latino a lo sajón. Se encuentra en Bilbao un credo político-cultural que aboga por el ideal confederativo bolivariano y que como señala Arturo Andrés Roig «entendía que no bastaba con señalar el mal y prevenirlo o impedirlo con los hechos, sino que era necesario crear una conciencia cultural propia como resguardo seguro de nuestros derechos» (Roig, 1986, 72).

En general, el latinoamericanismo continuó expresándose política y culturalmente, pero ya en las últimas décadas del siglo XIX

tuvo que enfrentar la creciente oposición de los sectores admiradores del poderoso vecino del norte, y contrarrestar a su vez la política norteamericana, que con la emergencia del imperialismo buscaba, encabezada por Blaine, una unión favorable a sus intereses.

Es en el caribe hispano, todavía bajo el «yugo de la metrópoli», donde aparecen entonces las propuestas latinoamericanistas más importantes. La presencia de un anexionismo interno y la amenaza que se cernía desde el Norte, estimularon una renovadora teorización que apelaba por igual a los gobiernos que a las instituciones y organizaciones de la sociedad civil. Principales exponentes de este latinoamericanismo renovado fueron Eugenio María de Hostos y José Martí.

Hostos desarrollará un periplo latinoamericano llamando a gobiernos y organizaciones sociales a que reparasen en la necesidad de la unión. En no pocas ocasiones utilizará la palabra «Colombia» para designar a nuestra América, rindiéndole con ello tributo a la figura de Miranda (Hostos, 1986, 280).

Por su lado Martí desarrolló un ideario humanista de profundo contenido social que buscaba el rescate de la dignidad humana y que se expresó en tres direcciones fundamentales: independentismo, latinoamericanismo y antimperialismo. En su caso el acercamiento espiritual a nuestra América se acentuaba en la medida en que su comprensión de la realidad se hacía más completa, para lo cual jugó un importantísimo papel su percepción de la realidad norteamericana, pues esto completaba la imagen de los problemas continentales.

Martí no rechazaba la modernidad y el progreso, pero entendió que ésta no podía alcanzarse sin un cambio de espíritu de nuestras repúblicas que reconociese la condición de pueblos nuevos, renunciara a la importación escesiva de fórmulas y modelos foráneos, estimulase la creación en las maneras de gobernar y brindase una mayor cuota de libertad, democracia y justicia social para todos los sectores y clases sociales. Por último, este espíritu nuevo requería una toma de conciencia sobre la necesidad de la unión.

Su conocimiento profundo de la realidad norteamericana le permitió identificar los resortes de esa sociedad y reconocer los factores del proceso económico de los Estados Unidos que emergía aceleradamente hacia su fase imperialista.

La celebración en Washington de la Conferencia Internacional Americana y de la Conferencia Monetaria Internacional entre 1889 y 1891, fueron la ocasión propicia para expresar sus consideraciones. En la crónica «Congreso internacional de Washington. Su

historia sus elementos y sus tendencias», presenta un análisis compacto, abarcador, conceptual, que incluye también una estrategia para América latina. En estas páginas nos dice:

> Jamás hubo de la independencia a acá asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas al comercio libre y útil con los pueblos europeos para ajustar una liga contra Europa y cerrar tratos con el resto del mundo (Martí, 1963, 46).

La visión de los problemas continentales y de los procesos a escala mundial conducen al desarrollo de una estrategia en la que la independencia de Cuba y Puerto Rico constituían un eslabón fundamental para la preservación de la propia independencia de la América española. En función de estos objetivos funda el Partido Revolucionario Cubano y desencadena la guerra necesaria en 1895. El 19 de mayo del mismo año muere Martí en combate por la libertad de Cuba y nuestra América.

Tres años después de su caída, los temores que abrigaba se hicieron realidad. Los Estados Unidos intervinieron en la guerra de independencia cubana. Derrotada España se apoderan de Puerto Rico e imponen a Cuba la Enmienda Platt. Pero las consecuencias del 98 van mucho más allá de estos hechos. El 98 marcó no sólo el ocaso definitivo de un imperio y el ascenso de otro. También significó la imposición a todo el continente de una cultura y una política de dominación: el Panamericanismo.

3. *Conclusiones*

Si se acepta como válida la tesis de Roberto Fernández Retamar, de que 1898 dio inicio al siglo XX para las Américas y el mundo hispánico (Retamar, 1998, 35) pudiera admitirse entonces que ese año divide a los países implicados en un antes y un después. También siguiendo esta lógica pudiera inferirse que el siglo XIX tuvo un comienzo diferente para cada uno de los afectados: España con la invasión napoleónica, Hispanoamérica con los movimientos juntistas que inician la independencia, y Estados Unidos tal vez con la Doctrina Monroe que fija ya su política de hegemonismo hemisférico.

Si buscamos el antes, tendríamos que precisar que la nación del norte asegura su lugar en la modernidad capitalista al alcanzar

un desarrollo industrial autónomo y realizar una agresiva expansión territorial. La guerra civil barre con los últimos obstáculos a este desarrollo y consolida la unidad política. Se mantienen sin embargo los rasgos de una sociedad atomizada que conspiran contra la total integración de su identidad cultural.

Por su parte, Iberoamérica no logra alcanzar una modernidad plena. Al iniciar la carrera civilizatoria entra en un laberinto que parece no tener salida. La admiración por lo europeo y lo americano del norte impide a los civilizadores aquilatar el mestizaje de nuestros pueblos como signo de valor de la identidad propia. Éste es rechazado y tenido como bárbaro. Sin embargo, las posturas frente a la identidad divergen. Pensadores como Bolívar y Martí lo asumen positivamente como factor de humanidad, gestor de una cultura nueva, común a todas nuestras naciones.

Se sientan así las pautas para el desarrollo de una cultura de emancipación que a su vez sirve de fundamento a los ideales de unidad e integración de la América latina.

Cultura emancipativa que encuentra su opuesto en la cultura hegemónica norteamericana. Cultura de emancipación o de dominación que muestra su réplica a nivel macro en las utopías de unidad continental: latinoamericanismo *versus* panamericanismo. La victoria yanqui en Manila y Santiago de Cuba garantiza también el triunfo de éste en todo el continente.

Si se reflexiona en el después del 98, tendríamos que concluir que el siglo XX está cargado de acontecimientos, y que buena parte de los problemas que no encuentran solución en el siglo anterior se siguen arrastrando en éste. Así, con nuevas palabras y conceptos, América latina experimenta otros proyectos modernizadores en busca del ansiado progreso y desarrollo.

Tampoco el predominio del Panamericanismo significó la desaparición del ideal de integración de la América nuestra. No habían dejado de escucharse los ecos del desastre cuando José Enrique Rodó exaltaba en el *Ariel* los valores de la cultura latina y criticaba la nordomanía. La persistencia del ideal de la unidad de la América no sajona nos indica la parcialidad de su fracaso. Este ideal de integración cultural y de identidad común ha permanecido en la memoria colectiva, en el espíritu y en la cultura de los pueblos al sur del río Bravo.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. L. (1972), *La idea de América. Origen y evolución,* Istmo, Madrid.

Ardao, A. (1986), «La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica,* vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Bello, A. (1957), «Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile», en Id., *Obras Completas,* vol. XIX, Caracas.

Bolívar, S. (1947), «Carta al general Antonio Gutiérrez de la Fuente», en Id., *Obras Completas*, t. II, Lex, La Habana.

Bolívar, S. (1947), «Instrucciones a Pedro Gual», en Id., *Obras Completas*, t. 1, Lex, La Habana.

Bolívar, S. (1986), «Carta de Jamaica», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Bolívar, S. (1986), «Discurso de Angostura», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica,* vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Fernández Retamar, R. (1986), «Nuestra América y Occidente», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Fernández Retamar, R. (1998), «Reflexiones sobre el significado del 98»: *Con eñe. Revista de Cultura Hispanoamericana* 4 (Cáceres).

Foner, Ph. (1973), *Historia de Cuba y sus relaciones con los Estados Unidos,* Ciencias Sociales, La Habana.

Gerbi, A. (1960), *La disputa del Nuevo Mundo,* FCE, México.

Guerra Vilaboy, S. (1993), *El dilema de la independencia. Las luchas sociales en la emancipación (1790-1826),* Escuela de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán.

Habermas, J. (1990), *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social,* Tecnos, Madrid.

Hegel, G. W. F (1968), *Ciencia de la Lógica*, vol. II, Solar Hachette, Buenos Aires.

Hostos, E. M. (1989), «El día de América. Ayacucho», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Jefferson, Th. (1956), *Selected Writings,* New York.

Martí, J. (1963), «Congreso Internacional de Washington», en Id., *Obras Completas*, t. 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana.

Martí, J. (1963), «Nuestra América», en Id., *Obras Completas*, t. 6, Editorial Nacional de Cuba, La Habana.

Mires, F. (1993), *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América latina*, Nueva Sociedad, Caracas.

Monroe, J. (1981), «Mensaje al Congreso. 2 de diciembre de 1823», en

T. Pelegrín, *Colonialismo y subdesarrollo en América. Historia de América* II, Pueblo y Educación, La Habana.

Portales, D. (1986), «Cartas sobre Chile», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Reyes, A. (1986), «Notas sobre la inteligencia americana», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México

Roig, A. A. (1986), «Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México

Sarmiento, D. F. (1986), «Conflicto y armonía de las razas en América», en VV. AA., *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, UNAM-UDUAL, México.

Soler, R. (1980), *Idea y cuestión nacional latinoamericanas, de la independencia a la emergencia del imperialismo,* Siglo XXI, México.

Valle, J. C. del (1976), *Filosofía y cultura latinoamericana,* Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas.

Zea, L. (1988), *¿Por qué América latina?* UNAM, México.

EL PROYECTO DE UNIDAD CONTINENTAL EN EL SIGLO XIX. REALIDAD Y UTOPÍA

Estela María Fernández Nadal

El programa de unidad latinoamericana, en sus diversas formulaciones históricas, puede ser considerado como la expresión de un anhelo largamente soñado y acariciado por los intelectuales políticos más lúcidos de nuestra América. Visto de este modo, podría ser tildado de «utopía», en el sentido vulgar y cotidiano del término: mera ficción literaria, cuya «realidad» corresponde más al espacio imaginario del deseo que al terreno de las concreciones sociales y políticas. La larga historia de fracasos y dificultades que jalonan las diversas instancias por las que atravesó el proyecto de unificación hasta el presente, convalidan esa interpretación. Sin embargo, puede sostenerse que la idea de una patria continental, sin dejar de ser una «utopía» en el sentido indicado, lo es también en un sentido mucho más rico y profundo.

Las utopías, narraciones imaginarias de una realidad social imposible, en cuya trama se esboza un horizonte de redención humana que contrasta con los límites de la *topía*, poseen, para el análisis del discurso político, una entidad especial, que no se agota en el señalamiento de su carácter ilusorio.

Nacida en el seno de la racionalidad moderna e inseparable de las categorías de «sujeto» y «progreso», que irrumpen en el imaginario social occidental a partir de la transición de la sociedad feudal a la capitalista y del descubrimiento de América, la utopía posee, como toda expresión simbólica, dos niveles de análisis.

Desde la perspectiva del enunciado —esto es, de los contenidos que la narración utópica vehiculiza— la utopía es un género literario, cuyo prototipo se encuentra en la obra de Tomás Moro. En las páginas de la *Utopía* moreana asistimos al relato del viaje emprendido por Hitlodeus; dos momentos, en adelante paradigmá-

ticos para las sucesivas formulaciones del discurso utópico, se inscriben en su trama: el punto de partida (la *topía*), donde se describe críticamente una sociedad conocida; y el punto de llegada (el momento propiamente *utópico*), donde aparece en escena otra sociedad, no real sino imaginaria, pero presentada, al mismo tiempo, como verosímil.

Ahora bien, la tensión establecida por el juego narrativo entre lo real, sin duda verdadero pero insuficiente, y lo proyectado, imaginado pero verosímil, produce un efecto discursivo que desborda los límites del enunciado utópico y nos sitúa, más allá de «lo dicho», en el plano de la enunciación lingüística. Esta noción, entendida como uno de los términos del par conceptual que opone dos niveles de funcionamiento discursivo —enunciado/enunciación— remite a la dimensión ideológica del discurso donde se desarrolla la relación que el mismo establece con sus condiciones de producción (cf. Sigal y Verón, 1986, 18 ss.). En este nivel del lenguaje, la utopía deja de mostrar su carácter de mera ficción literaria para manifestarse como una «función discursiva» (Roig, 1987, 27-47).

Desde esta perspectiva, el discurso no se agota en describir un estado de cosas ni en la representación de la realidad; y, el discurso político, en particular, posee una fuerza ilocutoria que permite considerarlo, como hace Bourdieu, como «palabra creadora», que da vida a lo que enuncia y permite «actuar sobre lo real, actuando sobre la representación de lo real» (Bourdieu, 1985, 89-103). Pues bien, la capacidad realizativa del discurso político es especialmente visible en el ejercicio de la función utópica.

Las diversas formaciones sociales por las que atravesó la realidad americana en su evolución histórica, en tanto punto de partida de las utopías, dejaron su huella indeleble en los distintos proyectos de unidad. Por su parte, la función utópica ínsita en las variadas formulaciones del programa continentalista, produjeron efectos en la realidad histórica y social, e incidieron, de modo especialmente apreciable, en la configuración de las sucesivas formas de identidad que se ha construido para sí, a lo largo de su historia, el hombre latinoamericano. Dentro de ese prolongado y conflictivo recorrido, tomaremos a continuación, como objeto de nuestro análisis, un tramo acotado, a saber, el correspondiente al siglo XIX, y nos ocuparemos de las formulaciones del programa americanista producidas por los grandes escritores latinoamericanos que jalonan el proceso de conformación de identidades en el período histórico señalado.

Como es sabido, desde el descubrimiento, la dominación espa-

ñola se caracterizó por la imposición en las colonias de las formas culturales propias de la metrópoli. A la totalidad-mundo descubierta se la recubrió con la «extensión» del centro sobre la periferia: la ocupación territorial de América fue seguida de la evangelización y la inculcación coercitiva de la lengua española. El resultado de ese proceso, que conocemos como «conquista», fue el logro de la integración y homogeneidad cultural de la América española respecto del imperio, posible sobre la base de la asimilación del indio.

A consecuencia de esta imposición de formas superestructurales, propia del colonialismo clásico, las posesiones americanas fueron consideradas integrantes de la «nación española», entendida ésta como el complejo metropolitano-colonial que se encontraba bajo el gobierno de la Corona y, dentro del cual, tanto los «españoles americanos» como los «europeos» poseían el mismo estatuto jurídico (cf. Roig, 1980, 67). La culminación de esa concepción de nacionalidad común se encuentra en la ideología de las Cortes de Cádiz y, particularmente, en la Constitución de 1812, que definía a la «nación española» como «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios», y a los propios «españoles» como «todos los hombres libres, nacidos y avecinados en los dominios de las Españas y los hijos de éstos». De este modo, los criollos quedaban reconocidos, desde el punto de vista jurídico, como españoles.

Precisamente serían los criollos o «españoles-americanos» quienes, desafiando todas las previsiones de la Corona, convirtieron la proclamada igualdad jurídica en un instrumento de denuncia de la desigualdad real. Algunos lo hicieron dentro del marco del discurso autonomista, que, sin cuestionar la pertenencia de América al Imperio, invocaba la unidad de la nación española en favor de la aspiración criolla de implantar formas de autogobierno sin la mediación de los funcionarios peninsulares. El autonomismo ilustrado, espacio ideológico dentro del cual hicieron su aparición las ideas liberales en el continente, expresaba un sentimiento nacionalista emergente, alimentado en los círculos intelectuales conformados por aristócratas de la clase terrateniente criolla y profesionales mestizos de origen plebeyo que, aprovechando la iniciativa procedente de la metrópoli, promovieron con fervor la formación en América de las célebres «Sociedades de Amigos del país».

El autonomismo criollo estaba íntimamente vinculado con el apego al propio terruño y con el anhelo de recuperar, para las regiones de América, la relativa autonomía de la que se había gozado antes de la llegada de la dinastía borbónica al trono de

España; sin embargo, no le era ajena la conciencia de que existía una serie de rasgos culturales homogéneos y de intereses comunes entre los nativos de toda la América española. El localismo era, en buena medida, manifestación de la imposibilidad de plasmar, en la realidad geográfica y en el espacio socio-económico, una comunidad de «españoles-americanos», que era gravemente obstaculizada en la práctica por las enormes distancias, la falta de medios de comunicación y, fundamentalmente, la política económica impuesta por la metrópoli, que impedía de modo sistemático la integración regional americana y favorecía su propia posición de centro único y monopolizador de todos los intercambios.

Pese a todo ello, el discurso autonomista encontró en las Cortes de Cádiz un ámbito apropiado para la experimentación de la «comunidad imaginada» de los «americanos» (cf. Anderson, 1993). Allí, conducidos por el hábil orador ecuatoriano José Mejía Lequerica, los diputados americanos sostuvieron con sólidos argumentos la necesidad de traducir el principio incuestionado de «igualdad» entre los españoles nacidos en ambos hemisferios en una representación proporcional en las Cortes, que garantizara la transición política hacia formas de autogobierno regional, y defendieron con energía las reivindicaciones económicas y sociales de la América.

No fue la cerrada negativa de los diputados peninsulares, tanto absolutistas como liberales, ante unas propuestas cuya implementación hubiera significado asestar un golpe mortal a la organización política y económica del imperio, sino la decidida y creciente convicción de que los intereses españoles y americanos eran radicalmente incompatibles, lo que impulsó la búsqueda de otro camino por parte de los intelectuales criollos que se asumieron abiertamente como independentistas.

Es verdad que la invasión napoleónica les proporcionó la oportunidad histórica esperada; pero el factor decisivo estaba dado desde antes: la irrupción del grupo criollo como nuevo sujeto político que asumía la representación de todos los nacidos en América y que planteaba abiertamente la necesidad de romper definitivamente el lazo colonial como condición del despliegue del progreso y la civilización.

El alcance continental de esa forma de autorreconocimiento estuvo condicionado por la percepción de la situación colonial —de la «opresión política» gustaban decir los independentistas— como rasgo identitario privilegiado, que convertía la diferenciación con respecto al peninsular en el elemento determinante de la construcción de la propia identidad.

Resulta pertinente, al respecto, la objeción que formula Ardao ante la errónea creencia de que, antes de la independencia, habría existido en la América que hoy llamamos «latina» un grado considerable de integración:

> Lo que nuestra América tuvo de unidad cultural, a la vez que política y económica, en el período colonial, no fue otra cosa que la coparticipación en un sistema imperial común, sin efectiva comunicación entre sí de sus piezas componentes. Ella faltó, por supuesto, entre Hispanoamérica y Brasil [...]; pero faltó, además, entre las distintas regiones hispanoamericanas; si es cierto que fueron constantes ciertas formas de intercambios mercantiles y humanos, a escala de burocracia militar, civil, hacendística y eclesiástica, no lo es menos que su dirección se ejercía desde la metrópoli, sin existencia en el continente de eficaces canales por los que circulara el espíritu de una sola familia cultural (Ardao, 1987, 15).

Los tres siglos de vida colonial sentaron las bases de una integración posible en la tradición compartida de lengua, costumbres y religión. Pero esas bases, junto con la heredad de un patrimonio territorial común, sólo serían consolidadas y resignificadas en esa dirección durante el corto pero intenso ciclo de la gesta emancipadora, que hizo de ellas el punto de partida para la construcción de una identidad nueva.

Desde esta perspectiva, la importancia histórica del discurso independentista radica en que produjo una quiebra en el concepto de nacionalidad esgrimido por la Corona y por las Cortes e impulsó el surgimiento de un sentimiento nacional que abrazaba a todos los hombres nacidos en los territorios sujetos al dominio español en el Nuevo mundo. Si para los constitucionalistas de Cádiz existía una comunidad cultural y de intereses entre España y sus colonias americanas, que justificaba la apelación a una «nacionalidad» española común, en el pensamiento de los intelectuales criollos independentistas lo que existía era una marcada diferencia en la índole cultural y la modalidad regional, que justificaba la separación política. Dice Juan Pablo Viscardo en su famosa «Carta»:

> Consintamos, por nuestra parte, ser un pueblo diferente; renunciemos al ridículo sistema de unión con nuestros amos y tiranos [...]. De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola *grande familia de hermanos* (Viscardo, 1977, I, 57 s.).

En adelante, lo americano será enfrentado a lo español y, en torno de esa oposición categorial, nuestros intelectuales

independentistas construirán, en el discurso y en la acción revolucionaria, una nueva forma de identidad política de alcance continental. «Para nosotros —afirma con énfasis Bolívar— la Patria es América; nuestros enemigos, los españoles; nuestra enseña, la independencia y la libertad».

Ninguno de los líderes de la emancipación planteó el programa independentista en el marco acotado de las diversas jurisdicciones coloniales. El horizonte de su discurso y de su practica era una Patria Grande, en cuyo interior las patrias chicas que pasarían a conformarse como Estados independientes, funcionarían como provincias de una confederación mayor. Todos aspiraban a coaligarlas mediante un pacto político, confirmación jurídica del pacto de hecho, que estaba dado por todo lo que tenían en común.

Con anterioridad a Bolívar le cabe a otro patriota venezolano, el extraordinario Francisco de Miranda, el mérito de haber desarrollado todos los aspectos del programa de unidad continental. En sus textos confluyen y alcanzan una decidida formulación teórica y programática todos los temas hispanoamericanistas: la idea de una América «nuestra», concebida como patria común de todos los americanos; la defensa del derecho a la autodeterminación de sus pueblos; la apropiación de la historia de América en función del proyecto de una nación continental; el programa político de una futura institucionalización confederada de los Estados emancipados (cf. Soler, 1980, 38-45).

La unidad americana es, para Miranda, la conceptuación, de cara al futuro, de la necesaria formulación política de una identidad común, conformada a partir de la homogeneidad cultural heredada, a la que debe sumarse empero un factor decisivo: el mismo anhelo independentista. Los bienes culturales recibidos del pasado proporcionan el punto de partida de la unidad posible; sin embargo, lengua, costumbres y religión, por sí mismas, no configuran el soporte necesario para la construcción de una identidad sobre la que pueda basarse el reconocimiento de los americanos como sujetos revolucionarios, que se afirman a sí mismos en la misma medida en que se diferencian del español; pues, de hecho, son compartidos por nativos y peninsulares. Su discurso apunta a destacar la presencia de una instancia política que quiebra la unidad cultural entre España y América: es la situación de dominación existente, por la cual metrópoli y colonias no desempeñan el mismo papel político en el marco del imperio español, lo que determina la tajante división entre opresores y oprimidos. En los textos mirandinos se perfila así una clara prioridad de lo político

respecto de la herencia cultural; su manifestación más inmediata es el imperativo de sumar, a los factores de unidad y homogeneidad recibidos del pasado, la decidida determinación por la emancipación: «todo depende de nuestra voluntad solamente y, así como el *querer* constituirá indudablemente nuestra Independencia, la *unión* nos asegurará permanencia y felicidad perpetua» (Miranda, 1950, XVII, 339).

Un lugar privilegiado en el discurso del Precursor, en lo relativo al proyecto de unidad continental por él trazado, es el que ocupa su vocación por designar la futura entidad político-cultural independiente, conformada por los pueblos que hasta entonces habían sido «colonias españolas», con un nombre desprovisto de toda significación que la ligara a su antigua dependencia de España. El nombre elegido por el Precursor será «Colombia».

«Colombia» es un símbolo, cargado connotativamente con el recuerdo del descubridor, el «gran Colombo», punto de partida de la reconstrucción mirandina de la memoria histórica de la América que habría de nacer. En ese nombre nuevo se cristaliza la función utópica del discurso mirandino; «Colombia» es una idea que orienta la acción futura y dirige la crítica del presente: una América nueva, independiente y, al mismo tiempo, integrada, unida, confederada. Tal es la importancia de un nombre que «nunca salió de la esfera del pensamiento, como proyecto o programa, pero tuvo una inmensa gravitación política y doctrinaria, desde Francisco de Miranda, su creador y apóstol a fines del siglo XVIII, hasta [...] fines del siglo XIX» (Ardao, 1978, 9).

El programa de unidad hispanoamericana, mentada con el nuevo nombre de «Colombia» o con los viejos términos resignificados y puestos al servicio de la fundación de una confederación de los Estados nacientes, se extendió muy pronto por todos los rincones del continente. Encontró un ferviente propagador en el hondureño José Cecilio del Valle, quien, en un texto que desde su título reivindica el papel performativo de la utopía continentalista —«Soñaba el abad San Pedro y yo también sé soñar»—, propuso la reunión de un Congreso General en algún lugar de Centroamérica, a fin de proceder a formar «la federación grande que debe unir a todos los Estados de América». Valle aclara en una nota: «no hablo de toda la América, hablo de lo que se llama América española»; de este modo, utilizaba el término «América» en el sentido que era habitual para todos los independentistas, al tiempo que restringía la idea confederativa, del mismo modo que los demás autores de proyectos similares en aquella época, a los pueblos hispanoamericanos. En una clara muestra del alcance conti-

nental del patriotismo emergente, el prócer hondureño agrega: «La América será desde hoy mi preocupación exclusiva. América de día cuando escriba; América de noche cuando piense. El estudio más digno de un americano es la América» (del Valle, 1977, 256).

También el argentino Bernardo de Monteagudo, que acompañó a San Martín en su campaña libertadora y se unió a Bolívar en Guayaquil, elaboró, en el marco de la convocatoria bolivariana al Congreso de Panamá, un valioso documento donde plantea la necesidad de una confederación de las nuevas repúblicas. En la misma línea de del Valle, el proyecto se orienta unir a los pueblos hispanoamericanos; la participación de Brasil es rechazada explícitamente, en razón de sus instituciones monárquicas y la de Estados Unidos no es considerada en el escrito, cuyo título se refiere exclusivamente a una federación «entre los Estados hispanoamericanos». El objeto de la «federación» programada es garantizar el éxito final de la lucha contra España e impedir todo intento de reconquista procedente de Europa, pues:

> La venganza vive en el corazón de los españoles. El odio que nos profesan aún no ha sido vencido. Y aunque no les quedan fuerzas de que disponer contra nosotros, conservan pretensiones a que dan el nombre de derechos, para implorar en su favor los auxilios de la Santa Alianza [...]. Independencia, paz y garantías: son los grandes resultados que debemos esperar de la asamblea continental (Monteagudo, 1979, 7-14).

Como es sabido la utopía de la unidad continental encontró a su más lúcido abanderado en Simón Bolívar, que realizó una labor propagandística, diplomática y política incansable para plasmarla en la realidad social y política de la América independiente.

El programa bolivariano de unión de los pueblos hispanoamericanos aparece con claridad en muchos textos del Libertador. Sin embargo, su expresión paradigmática se encuentra en la *Carta de Jamaica*, escrita en 1815, durante su destierro en Kingston. Allí Bolívar presenta la unidad como un ideal de difícil concreción en la práctica pero de invalorable valor como meta hacia cuyo logro debe orientarse la acción política, y realiza una meditada ponderación de los obstáculos que se interponen en el camino hacia esa idea-límite.

Ante la imposibilidad de viabilizar la institucionalización de un solo Estado en una extensión territorial tan vasta, y frente al peligro de disgregación política que acecha a los jóvenes pueblos que se encaminan hacia la emancipación, propone una unión de tipo confederal entre los futuros Estados independientes, para los

cuales sugiere una organización interna republicana, acorde con su siempre manifiesta simpatía por esa forma de gobierno (cf. Bolívar, 1979, 68).

A partir de la diferenciación entre el deseo imposible, producto de una fantasía que no enraíza en las condiciones sociales y políticas efectivas, y el ideal utópico, que parte de un análisis de la realidad dada y posee capacidad de operar en ella y transformarla, Bolívar renuncia a la inviable aspiración de fundar un sólo Estado americano, pero insiste sobre la necesidad de articular una forma de unidad que no suponga el desconocimiento de las dificultades que enfrenta y de los rasgos diferenciales que caracterizan a los diversos pueblos integrantes. Culmina su reflexión enunciando el ideal de una liga americana:

> Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! (Bolívar, 1979, 72).

La confederación americana que proyecta Bolívar no es una asociación cerrada, sino que se inscribe en el ideal cosmopolita que orienta el pensamiento y la práctica de los independentistas americanos, formados en las ideas ilustradas de la época. Por eso, luego de plantear el sugestivo paralelo entre el istmo de Corinto y el de Panamá, vislumbra una utopía a conformar en un futuro lejano, pero no por ello inalcanzable: una sociedad de naciones que congregue a todos los pueblos del mundo y cuya sede se encuentre en la América española:

> Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios, [para] tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración (Bolívar, 1979, 72).

La sociedad universal es una meta a largo plazo; con un alcance más próximo en el tiempo Bolívar esboza los lineamientos de la confederación americana, cuyo objetivo es estrechar lo que tiene «un origen, una lengua, unas costumbres y una religión»

comunes. Como en Miranda, el cimiento sobre el cual se construye la unidad hispanoamericana es el legado cultural heredado de la colonia; también como en los textos del Precursor, en la *Carta de Jamaica* se plantea la necesidad de sumar al legado histórico la voluntad política, verdadero motor del proceso de unificación americana: «lo que puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de fundar un gobierno libre: *es la unión*, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos» (Bolívar, 1979, 74).

El propósito de Bolívar culminó con la convocatoria, lanzada desde Lima en 1824, para la reunión de un Congreso en Panamá, al que concibió como un organismo permanente, cabeza de una Liga de naciones exclusivamente hispanoamericanas. Bolívar le acordó al Congreso funciones específicas, tendientes al logro de la armonía, la convivencia pacífica y la unidad internas, así como al establecimiento de una alianza defensiva que consolidara la victoria común e hiciera imposible la reconquista. Se trataba de sentar los fundamentos jurídicos para la coalición espontánea que efectivamente había existido entre los pueblos de América en la etapa de la guerra por la independencia, cuando el ejército y la diplomacia habían exhibido una espontánea fraternidad y solidaridad continental.

Concretada en 1826, la reunión anfictiónica de Panamá no alcanzó los frutos que anhelaba Bolívar; los tratados celebrados en su seno no fueron ratificados en Tacubaya dos años más tarde. Las desconfianzas mutuas entre los gobiernos de los nuevos países, la injerencia de intereses extranjeros, la falta de visión política de los dirigentes americanos, la inestabilidad política que subsistiría aún por décadas en el continente y la ausencia de vínculos económicos entre las antiguas colonias españolas, son algunos de los factores que atentaron contra la empresa bolivariana. Sin embargo, Bolívar había sentado las bases de un programa que, con importantes reformulaciones acordes a las diferentes coyunturas históricas que atravesaría la exigencia de unidad, sería retomado de modo renaciente a lo largo de la historia latinoamericana.

Inmediatamente después de alcanzado el objetivo de la emancipación, se inicia una etapa de hondos conflictos sociales y de anarquía política. Los sectores sociales conformados por las antiguas castas, que habían sido movilizadas contra España, se resisten, una vez terminada la misma, a cooperar en la restauración del orden sin ver antes satisfechas sus demandas de reforma agraria y libertad. La postulada unidad de «todos» los americanos cede lu-

gar, entonces, a la guerra civil entre dos bandos abiertamente enfrentados: las elites dirigentes y las masas populares.

Durante este intervalo histórico, que se extiende desde 1824, año de la batalla de Ayacucho, hasta aproximadamente 1880, la tarea absolutamente prioritaria, a la que se aboca con pasión y energía la joven generación de intelectuales políticos que adopta el ideario del romanticismo-social, es la conformación de una conciencia colectiva que permita operar la identificación de los antiguos «súbditos» como «ciudadanos», esto es, sujetos de derechos en tanto miembros de la comunidad delimitada en el marco de los nuevos Estados nacionales.

Como consecuencia del énfasis puesto en la organización del espacio político y territorial acotado de las «patrias chicas», se debilita el entusiasmo continentalista de la etapa anterior. A partir de fines de la década de los veinte, a medida que los nuevos Estados adquieren una entidad política y jurídica efectiva, se inicia el proceso de elaboración de sus distintas historias nacionales y se consolidan sus respectivas identidades plurales.

Aunque la conciencia hispanoamericanista, que había alcanzado su máxima expresión durante las guerras de independencia, pierde vigor y consistencia, no desaparece del todo. La convicción de que existe en toda la América de origen español un substrato cultural que confiere una personalidad común se mantiene y conserva su valor como elemento definitorio de los emergentes nacionalismos circunscritos dentro de los límites territoriales de cada país hispanoamericano. Este horizonte mediato de una hermandad continental será reactivado y vuelto a colocar en el centro del debate político con cada agresión europea y con cada empuje del expansionismo norteamericano.

La guerra de Estados Unidos contra México en 1847 y los planes de la monarquía española de recuperar algunas de sus posiciones americanas aprovechando esa coyuntura, propiciaron la realización del primer congreso hispanoamericano posterior al de Bolívar, que tuvo lugar en Lima, entre 1847 y 1848. En la década del cincuenta las acciones depredadoras de William Walker en Centroamérica estimularon las iniciativas diplomáticas hispanoamericanistas, que fueron acompañadas por una notable actividad propagandística en la prensa periódica y el ensayo. El empeño por confederar a los Estados hispanoamericanos no se detuvo en la década siguiente porque, entre otras razones, tampoco se detenían las agresiones externas. En 1864, mientras sesionaba en Lima el Segundo Congreso hispanoamericanista, una escuadra española se apoderó de gran parte del territorio insular peruano y bombardeó

los puertos de El Callao y Valparaíso. En la misma década, otras dos intervenciones europeas —de España en la República Dominicana, y de Francia, Inglaterra y España en México— reavivaron el antiguo antagonismo europeo-americano e impulsaron el desarrollo de un movimiento intelectual que, con el nombre de Unión Americana y epicentro en Chile, recorrería el continente y alcanzaría apoyo popular en algunos países de la región.

En este contexto histórico, característico de la etapa que transcurre entre las décadas del treinta y del ochenta, el programa político, económico y cultural que elaboran los intelectuales americanos adscriptos en el romanticismo social se resume en la exigencia de operar la necesaria «emancipación mental».

En efecto, heredera crítica del ideario ilustrado de los hombres de la independencia, la generación romántica planteó la urgencia de completar la tarea de la «espada» con la de la «pluma». En *El Dogma Socialista*, dice Esteban Echeverría: «Cuando la inteligencia americana se haya puesto al nivel de la inteligencia europea, brillará el sol de su completa emancipación» (Echeverría, 1977, 96). Los jóvenes rioplatenses del 37 plantean claramente que la empresa emancipadora no termina con la separación política de España; es necesario liberarse también de la mentalidad y costumbres que había dejado la vida colonial, para abrir las puertas a la modernización y al progreso.

La aspiración a completar la independencia material a través del desarrollo de un pensamiento propio y del logro de formas expresivas libres y originales, adecuadas a la emergente realidad social y política de la América, condujo a una revaloración de la propia cultura y la propia realidad, que se tradujo en el desarrollo del ensayismo como teoría y práctica tanto literarias como políticas, así como también en la preocupación por producir una reflexión teórica auténtica y adecuada a los urgentes y particulares problemas de la organización nacional y social de los nuevos Estados.

El constructivismo político anterior y la confianza ilustrada en la capacidad de las instituciones para regenerar la sociedad fueron seriamente cuestionados a la luz de la emergencia de las masas descontentas; la preocupación por restablecer las relaciones verticales que habían entrado en crisis con la independencia llevó al desarrollo de un proyecto pedagógico tendiente a incorporar, a mediano o largo plazo, a las masas en la vida ciudadana y a capacitarlas para el ejercicio responsable de los derechos políticos. En los más lúcidos exponentes de la primera generación romántica, se operó una valoración positiva de los sectores popu-

lares, a los que se vio como portadores de una «sociabilidad» específica sobre cuya base debía edificarse el Estado.

En esta línea, los escritos juveniles de Juan Bautista Alberdi le otorgan presencia histórica y peso social y político a las masas populares americanas, que devienen el cimiento sobre el que se habría de construir una civilización propia: «La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano, porque la plebe es la humanidad, como ella es la nación» (Alberdi, 1955, 75 s.).

Este nacionalismo de tinte social y popular, que caracteriza a la generación romántica, expresa la inquietud por producir la necesaria cohesión de la población y la unificación de la voluntad colectiva de las nuevas comunidades nacionales en torno de la institución estatal de cada país; pero es al mismo tiempo profundamente americanista en el sentido de la afirmación de la nacionalidad continental. Un ejemplo paradigmático de esto lo constituye el ilustre maestro de Bolívar, Simón Rodríguez, quien, sin despreciar el aporte de la cultura universal, rechaza la adopción de modelos europeos para las instituciones de las nuevas repúblicas americanas: «¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es *original*. ORIGINALES han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Y ORIGINALES los medios de fundar uno y otro. *O Inventamos o Erramos*» (Rodríguez, 1975, I, 343).

Dentro de la tradición bolivariana, Rodríguez aboga por la superación pacífica de las primeras disputas entre las nacientes repúblicas y por la reunión de sus fuerzas contra cualquier eventual enemigo exterior, posibilidad ésta que incluye tanto a las formas clásicas del colonialismo de las naciones europeas que «no pueden subsistir sin colonias» y no dudan en «usar de alguna violencia», como a las nuevas pretensiones imperialistas de los vecinos del Norte: «los anglo-americanos se han tragado a México como a un pastelito» (Rodríguez, 1975, I, 349 y II, 543). Finalmente, Rodríguez solicita la abolición de las fronteras entre naciones hermanas, que considera una herencia de la colonia totalmente ajena al espíritu de unión y solidaridad que debe reinar entre repúblicas hermanas:

> Hagan las Repúblicas nacientes de la India occidental un SINCOLOMBISMO. Borren las divisiones territoriales de la administración Colonial, y no reconozcan otros límites que los del Océano. ¡SEAN AMIGAS SI QUIEREN SER LIBRES! (Rodríguez, 1975, I, 292).

Otra de las destacadas formas del americanismo continentalista de la época se encuentra en un texto juvenil de Alberdi, *Memoria*

sobre la conveniencia y objetos de un congreso general americano, presentado en 1844 en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile a los efectos de obtener la reválida de su título de abogado. La premisa básica del escrito es que la época militar de la fundación de los Estados-naciones ha de dar paso a la de su organización económica, política y cultural. Para ello propone la reunión de un congreso de representantes de los Estados hispanoamericanos, al que dota de importantes atribuciones arbitrales y efectivo poder en materia económica, jurídica y diplomática, para convertirlo en una instancia supranacional capaz de estructurar la convivencia entre los pueblos hermanos independientes e impulsarlos por la senda del progreso material e intelectual.

Al igual que Bolívar, Alberdi funda en la historia común, y no en el azar de una geografía compartida, la «sociabilidad» americana. Por eso excluye explícitamente a los Estados Unidos:

> A pesar de la frecuencia con que me he valido de la palabra *continental* en el curso de esta memoria, soy uno de los que piensan que sólo deben concurrir al Congreso general, las Repúblicas americanas de origen español. Menos que en la comunidad de su suelo, yo veo los elementos de su amalgama y unidad en la identidad de los términos morales que forman su sociabilidad [...]. Considero frívolas nuestras pretensiones de hacer familia común con los ingleses republicanos de Norte América [...]. Ciertamente que nunca nos han rehusado brindis y cumplimientos escritos; pero no recuerdo que hayan tirado un cañonazo en nuestra defensa (Alberdi, 1920, VI, 32 s.).

Dentro de esta tradición bolivariana, Alberdi expresa, sin embargo, una exigencia distinta, acorde a la nueva etapa histórica: ya no se trata de formar una liga fundamentalmente militar y defensiva, pues los intereses de la América han cambiado. La urgencia del día no consiste en eliminar la opresión extranjera, sino en erradicar la pobreza, la despoblación y el atraso. Los enemigos de América están dentro de ella; son sus desiertos sin rutas, la fragmentación del mercado por las aduanas interiores, sus ríos no explorados, la anarquía tarifaria, la ausencia de crédito. El Congreso que propone Alberdi debía ser, más que político y militar, comercial y marítimo.

En materia de derecho público, el interés y la propia historia de los pueblos americanos exigen la sanción de reglas jurídicas que, aunque formuladas a partir de principios universales, atiendan a necesidades específicas de la región, cuya aplicación no tendría ninguna razón de ser en otro continente. El reclamo alberdiano de originalidad se extiende al campo del derecho, que en América no puede basarse en el principio de «neutralidad» esgrimi-

do por la diplomacia europea; por el contrario, en América el derecho a la intervención de la Comunidad hispanoamericana en los asuntos de cada Estado particular salvó a la revolución y es «tradición desde 1810». La neutralidad es indispensable entre pueblos heterogéneos, pero es imposible su aplicación y fatales sus consecuencias si se pretende practicarla en países que habitan el mismo suelo, comparten una «identidad moral» y tienen «mancomunidad de intereses». «Hacer comunes las cosas y exigir la neutralidad de la indiferencia en su manejo, es establecer cosas contradictorias. La América tendrá siempre derecho a intervenir en una parte de ella» (Alberdi, 1920, VI, 23).

El Congreso debía sancionar la unidad económica de América a partir de la abolición de las aduanas interiores y la unificación de monedas, pesas y medidas. Debía sentar los cimientos de un banco y un crédito público continentales, lanzar un plan de construcción de un vasto sistema de caminos internacionales, consagrar la libre navegación de los ríos, fomentar la construcción de redes ferroviarias, validar los títulos universitarios otorgados en un país para todos los demás y los derechos de autor. Alberdi coloca a la cabeza de los temas de deliberación en el marco del Congreso el arreglo de límites territoriales entre los nuevos Estados. Como Rodríguez considera a las divisiones territoriales como una herencia colonial, cuya función era introducir una división del trabajo en beneficio de España, y otorga al Congreso de plenipotenciarios atributos para recomponer el mapa político de América, ajustándolo a griteríos geográficos y demográficos nacionales (cf. Alberdi, 1920, VI, 10).

Como es sabido, Alberdi no mantuvo durante mucho tiempo sus convicciones continentalistas. A medida que las burguesías americanas abandonaron el ideario liberal característico de su etapa emergente, consolidaron su preponderancia social y política interna y anudaron sus intereses económicos con los del imperialismo naciente, Alberdi evolucionó hacia posiciones decididamente antiamericanas y borró de sus textos aquella pasión juvenil por lo «propio». En sus obras de madurez, propuso la apertura económica absoluta de la región a fin de alcanzar una inserción plena en el mundo capitalista regido por países industriales europeos. Su desconfianza hacia las masas populares vernáculas en lo relativo a su potencial civilizador, lo condujo a proponer la renovación radical de la textura poblacional: «la planta de la civilización no se produce de semilla. Es como la viña: prende de gajo» (Alberdi, 1957, 70).

El Alberdi de *Las Bases* se desdice de su anterior propuesta de

unidad hispanoamericana, que ahora califica como expresión de una tendencia retrógrada al aislamiento del continente respecto de Europa, fuente inagotable de nuestra «civilización» y «progreso». En una obra posterior, escrita en Francia en el 63, no sólo ridiculiza las preocupaciones de quienes temen invasiones europeas, sino que, llega a justificar la intervención del Imperio francés en la política mexicana, entre 1862 y 1867. A su juicio, las tropas europeas ejercen la misión pacificadora de la «civilización» contra la «barbarie» de un pueblo incapaz de superar la anarquía; México compromete con su salvaje conducta los sagrados intereses comerciales y financieros de Europa, obligándola a proceder a su legítima defensa. «Pacificar un mundo que lleva cincuenta años de guerra civil intermitente [...] no se puede decir que sea un abuso del derecho de intervención» (Alberdi, 1897, 455).

Sin embargo, la deserción de Alberdi de las filas del proyecto americanista fue compensada en la historia intelectual del continente con la adhesión de otros lúcidos escritores, pertenecientes a la denominada «segunda generación romántica» e inscritos, algunos de ellos, en el ideario del socialismo-utópico latinoamericano. El libro de Alberdi *Del gobierno de Sud-América* es la contracara de la obra de Francisco Bilbao, *La América en peligro*, aparecida en 1862. El chileno, que junto a Torres Caicedo fue uno de los introductores del término Latinoamérica, se muestra, a lo largo de su producción teórica como continuador de la problemática descubierta por Simón Rodríguez y los jóvenes rioplatenses de la generación del 37.

Con un estilo discursivo claramente organizado sobre las pautas expresivas del ensayo, Bilbao pugna por la instauración del imperio de la razón frente al dogma; reclama la educación de los sectores populares, el acceso de todos a la propiedad y la vigencia de los derechos ciudadanos en el marco de una república democrática. Ante la política expansionista del imperio de Napoleón en México, en particular, y de las potencias imperialistas en toda la América Latina, en general, Bilbao denuncia un nuevo intento de conquista y hace un enfático llamado a la unidad de las Repúblicas hispanoamericanas: «Hoy la patria se llamará CONFEDERACIÓN [...]. Aislarse es disminuirse. Crecer es asociarse» (Bilbao, 1988, 266 s.).

La intervención europea en México no oscurece, en Bilbao, la percepción de la nueva amenaza que representa para la región el joven coloso del Norte. El chileno admiraba a los Estados Unidos por su organización republicana, pero advertía sobre el peligro que sus intereses imperialistas significaban para la América no sajona:

> El libre pensamiento, el *self government*, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante, han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria. Fueron el amparo de los que buscaban el fin de la miseria, de los que huían de la esclavitud feudal y teocrática de Europa; sirvieron de campo a las utopías, a todos los ensayos [...]. Volviendo sobre sí mismos y contemplándose tan grandes han caído en la tentación de los Titanes, creyéndose ser los árbitros de la Tierra [...]. No abolieron la esclavitud en sus Estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del individualismo sajón. Se precipitan sobre el Sur, y esa nación que debía haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza a la Autonomía de la América del Sur (Bilbao, 1988, 278).

Con estas palabras, Bilbao pone de manifiesto una preocupación creciente entre los intelectuales de Hispanoamérica con respecto a los riegos que representa el joven imperio americano para la integridad territorial y la soberanía económica de los Estados ubicados al sur del Río Grande. A medida que avanzaba el siglo XIX, la conciencia de una modalidad nacional propia y distinta, respondió cada vez con mayor fuerza a la necesidad de autoafirmación, no ya ante las pretensiones españolas de recobrar sus dominios perdidos ni ante la injerencia de los imperios europeos, sino frente a la América sajona. Al compás del desarrollo del capitalismo mundial y del crecimiento de los Estados Unidos como potencia industrial de primer orden, comenzaron a manifestarse en el continente los efectos económicos y políticos de las nuevas formas de dependencia impuestas por la emergencia del imperialismo.

Este proceso alcanzó un dramatismo especial en Panamá, donde las intervenciones norteamericanas para lograr el control del Canal fueron permanentes a partir de los cincuenta, y, en las últimas décadas del siglo, en los países que, como Cuba y Puerto Rico, no habían alcanzado su independencia política de España y que sufrieron el paso del colonialismo clásico al imperialismo sin que mediara una experiencia histórica de autonomía política entre una y otra formas de dominación.

La convicción de que, en la nueva coyuntura, el enemigo ya no estaba en Europa sino de este lado del océano y de que su nombre era, precisamente, «América», hizo renacer nuevamente la búsqueda de un nombre común. En 1856, Justo Arosemena —quien fuera simultáneamente el gran teórico de la nacionalidad panameña y uno de los más lúcidos promotores de la unidad hispanoamericana— recupera el nombre Colombia para proponerlo de nuevo en

su acepción mirandina. En un acto público realizado en Bogotá y ante la presencia de diplomáticos de varios países hermanos, dice:

> Hace más de veinte años que el águila del Norte dirige su vuelo hacia las regiones ecuatoriales. No contenta ya con haber pasado sobre una gran parte del territorio mejicano, lanza su atrevida mirada mucho más acá. Cuba y Nicaragua son, al parecer sus presas del momento, para facilitar la usurpación de las comarcas intermedias, y consumar sus vastos planes de conquista un día no muy remoto [...]. Entretanto, señores, Colombia duerme [...]. Pero aún es tiempo, si Colombia despierta. Aún pueden salvarse nuestra raza y nuestra nacionalidad [...]. Siga la [nacionalidad] del Norte desarrollando su civilización sin atentar a la nuestra. Continúe, si le place, monopolizando el nombre de América hoy común al hemisferio. Nosotros, los hijos del Sur, no le disputaremos una denominación usurpada, que impuso también un usurpador [...]. Preferimos devolver al ilustre genovés la parte de honra y de gloria que se le había arrebatado; nos llamaremos colombianos; y de Panamá al Cabo de Hornos seremos una sola familia, con un sólo nombre, un gobierno común, y un designio. Para ello, señores, lo repito, debemos apresurarnos a echar las bases y anudar los vínculos de la gran Confederación Colombiana (Arosemena, 1974a, 299 ss.).

Arosemena reiterará su ideal confederativo ante el Congreso hispanoamericanista de Lima, en 1864, en el que presentará su «Estudio sobre la idea de una Liga Americana», donde propondrá la formación de una alianza defensiva frente a las potencias extranjeras, el arbitraje de los conflictos limítrofes entre los países confederados, la firma de tratados comerciales y el establecimiento de la ciudadanía común (cf. Arosemena, 1974b).

El conato de recuperar la terminología colombianista de cuño mirandino para la América de origen español no prosperó, sin embargo, pues resultó sobrepasado por el desarrollo de la idea y el nombre de «América Latina» que, a partir de la década de los setenta, comenzó un lento pero firme ascenso en el discurso político integracionista. En 1874, en Nueva York, Eugenio María de Hostos titula un artículo *La América Latina* y, en nota a pie de página, agrega la siguiente aclaración:

> No obstante los esfuerzos hechos [...], no prevalece todavía el nombre colectivo de Colombia con que han querido distinguir de los anglosajones de América a los latinos del Nuevo Continente. En tanto que se logra establecer definitivamente la diferencia, es bueno adoptar para el Continente del Sur y América Central, México y Antillas, el nombre colectivo que aquí le damos y [...] el

> de latinoamericanos que yo uso, para los habitantes del Nuevo Mundo que proceden de la raza latina y de la ibérica (Hostos, 1939, VII, 7).

La postulación de una nacionalidad que rebasara el estricto marco de la tradicional unidad de Hispanoamérica y que comprendiera a los hermanos países de Brasil y Haití expresaba por esos años el propósito de reformular el proyecto de integración, tal como había sido perfilado por los próceres de la independencia, y de redefinir la propia identidad en un sentido más amplio, frente a la América sajona. En esta línea, el colombiano José María Torres Caicedo, escribe en París, en 1875: «Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación aplicarle sino el de latina?» (Torres Caicedo, 1875, I, 151).

El despertar de la conciencia latinoamericanista coincidió con el descubrimiento de las consecuencias que acarreaban para los países de la región las nuevas formas de penetración económica y política de las potencias capitalistas en su etapa imperialista, así como del rol hegemónico que se disponían a jugar en esa coyuntura los americanos del Norte. En efecto, los Estados Unidos, con el apoyo ideológico que les procuraba una renovada interpretación de la doctrina Monroe y de su conocida consigna «América para los americanos», desarrollaban una política deliberada tendiente a desplazar el capital y el comercio europeo de la que considerarían, desde entonces, como su «natural» área de influencia.

La manifestación política de las perentorias necesidades comerciales de la nueva potencia, urgida de asegurarse mercados para los excedentes de su joven industria en expansión, fue el «panamericanismo». Este programa, auténtica doctrina oficial del gobierno norteamericano, encontró en el Secretario de Estado James G. Blaine su principal propagandista y gestor. Portavoz generacional del llamado «destino manifiesto», Blaine consiguió su propósito, y, entre 1889 y 1890, se realizó en Washington, la primera Conferencia Internacional Americana. Por entonces, desde Nueva York, José Martí escribía una serie de crónicas sobre «el congreso que aquí llaman de Pan América» para el diario argentino *La Nación*. El patriota cubano fue un testigo atento y un crítico agudo de la Conferencia, como lo demuestran sus sagaces apreciaciones:

> Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos

> potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos [...]. De la tiranía de la España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (Martí, 1992a, II, 379).

Martí conocía muy bien que la injerencia norteamericana era el fenómeno político y económico que ponía los obstáculos más serios al proyecto nacional de su patria y a la consolidación de la integración latinoamericana. Las luchas de liberación nacional de las Antillas, enmarcadas en el doble y simultáneo enfrentamiento con el colonialismo español y con el expansionismo norteamericano, habían estimulado la renovación del proyecto bolivariano y la formación de una conciencia integracionista de impronta antiimperialista. Desde la década de los setenta Hostos alentaba a «luchar cuanto se pueda contra las tendencias absorbentes de los norteamericanos, en favor del desarrollo político y territorial de los latinoamericanos» (Hostos, 1939, XVI, 305). Del contraste entre las dos «nacionalidades» que coexistían en el continente, Martí extrajo su divisa «Nuestra América»: «otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales» (Martí, 1992b, II, 486). El vecino «emprendedor y pujante» acecha a una América que «desconoce y desdeña»; para que el desdén sea remplazado por el respeto, es necesario acelerar la concreción de la unidad: «¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes» (Martí, 1992b, II, 480).

A fines de la centuria, la utopía americanista no perdía fuerzas; por el contrario, se estaba gestando un movimiento intelectual que renovaría la problemática y colocaría nuevamente en el primer plano de la discusión la cuestión de la identidad común de los pueblos latinoamericanos y la exigencia de su unidad política y económica. Sus mejores frutos se verían en la centuria siguiente, iniciada con la publicación del *Ariel* de José Enrique Rodó, que marcaría un hito clásico en el pensamiento unionista latinoamericano y encontraría convencidos seguidores y locuaces propagadores en los intelectuales de la generación del novecientos.

La historia de los proyectos de integración constituye indudablemente una de las vías de aproximación a la problemática de la

emergencia de las diversas formas de autoafirmación del sujeto americano; un sujeto que, con importantes antecedentes en el pasado colonial, se reconoce, a principios del siglo XIX, como «nativo» en oposición al ocupante «extranjero» y, a partir del rechazo ilustrado de su condición de «menor de edad» sometido a la tutela de otro, define el programa independentista en una acepción claramente continental, para la cual la «patria» recientemente descubierta comprende toda la extensión de los antiguos dominios españoles en América.

El discurso de la emancipación —que impulsó, sostuvo y justificó la ruptura del lazo colonial con la metrópoli y sentó las bases de la organización política de los nuevos Estados independientes— se constituyó en el referente obligado de todos los posteriores proyectos de unidad elaborados por nuestros pensadores políticos.

La generación inmediatamente posterior a la independencia retomó la problemática de la identidad continental y subrayó, dentro del ideario del romanticismo social latinoamericano, la existencia de rasgos culturales propios que constituían una «sociabilidad» específica de la América. Los mismos fueron positivamente valorados y considerados como cimiento, tanto para la efectiva organización institucional interna de cada república, como para la proyección de una integración que, en esta etapa y bajo el lema de la «emancipación mental», era pensada como fundamentalmente jurídica y económica y como instrumento al servicio del progreso y la civilización.

A partir de la segunda mitad del siglo, intelectuales políticos inscritos en el campo del socialismo-utópico, retomaron el programa de la primera generación romántica y lo profundizaron a la luz del fenómeno emergente del imperialismo.

El crecimiento de los Estados Unidos como potencia económica, obligó a un necesario replanteo de la antinomia «América/Europa», sobre la cual se había organizado tradicionalmente la utopía integracionista. Fueron escritores políticos oriundos de las Antillas quienes, por la peculiar experiencia independentista de la región y por su enfrentamiento simultáneo con el anexionismo norteamericano, alcanzaron la comprensión más cabal de la nueva coyuntura.

A finales de la centuria, la conciencia de la hermandad cultural y de intereses con la joven república de Brasil y con la vieja república —la primera del área no sajona en el continente— de Haití, condujo a que el «hispanoamericanismo», luego de un siglo de historia, se transformara en «latinoamericanismo».

BIBLIOGRAFÍA

Alberdi, J. B. (1897), *Del Gobierno de Sud-América según las miras de su revolución fundamental*, Europea, Buenos Aires.

Alberdi, J. B. (1920), «Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General americano», en Id., *Obras Selectas*, La Facultad, Buenos Aires, VI, 3-38.

Alberdi, J. B. (1957), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Castelví, Santa Fé.

Anderson, B. (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

Ardao, A. (1963), *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo.

Ardao, A. (1978), *Estudios Latinoamericanos. Historia de las Ideas*, Monte Ávila, Caracas.

Ardao, A. (1986), *Nuestra América Latina,* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Ardao, A. (1987), *La inteligencia latinoamericana,* Ediciones Universidad de la República, Montevideo.

Arosemena, J. (1974a), «Discurso pronunciado en Bogotá, el 20 de julio de 1856, en acto de despedida a un plenipotenciario ecuatoriano»: *Tareas* (Panamá), 125-127.

Arosemena, J. (1974b), *Estudio sobre la Idea de una Liga Americana*, Tareas/Ministerio de Relaciones Exteriores, Panamá.

Bilbao, F. (1988), «La América en peligro», en Id., *El Evangelio Americano*, Ayacucho, Caracas.

Bolívar, S. (1976), *Doctrina del Libertador*, Ayacucho, Caracas.

Bourdieu, P. (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.

Echeverría, E. (1977), «El Dogma Socialista», en C. M. Rama (comp.), *Utopismo socialista (1830-1893)*, Ayacucho, Caracas, 89-130.

Filippi, A. (1988), *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Alianza, Buenos Aires.

Gellner, E. (1988), *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid.

Gómez Robledo, A. (1958), *Idea y experiencia de América,* FCE, México.

Hobsbawm, E. (1991), *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona.

Hostos, E. M. (1939), *Obras Completas*, Cultural, La Habana.

Martí, J. (1992a), «Congreso internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias», en Id., *Obras Escogidas,* 3 vols., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 378-394.

Martí, J. (1992b), «Nuestra América», en Id., *Obras Escogidas*, 3 vols., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 480-487.

Miranda, F. de (1929-1950), *Archivo del General Miranda*, 24 vols., Sur América-Lex, Caracas/La Habana.
Monteagudo, B (1979), «Ensayo sobre la necesidad de una federación general entre los estados hispanoamericanos»: *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana 40 (*México).
Ocampo López, J. (1981), *Historia de las ideas de integración de América Latina,* Editorial Bolivariana Internacional, Tunja.
Rodríguez, S. (1975), *Obras Completas*, 2 vols., Universidad Simón Rodríguez, Caracas.
Roig, A. (1980), «Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura de Nuestra América»: *Tareas 50* (Panamá), 65-87.
Roig, A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.
Roig, A. (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, FLACSO, Quito.
Roig, A. (1987), «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», en Id., *La Utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 13-97.
Roig, A. (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vol., CEAL, Buenos Aires.
Roig, A. (1995), «Tres momentos en el uso de las categorías de civilización y barbarie en Juan Bautista Alberdi», en Id. (comp.), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, EFU, San Juan, 49-102.
Sigal, S. y E. Verón (1986), *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Legasa, Buenos Aires.
Soler, R. (1980), *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del* imperialismo, Siglo XXI, México.
Soler, R. (1981), *Clase y Nación. Problemática latinoamericana*, Fontamara, Barcelona.
Todorov, T. (1987), *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México.
Torres Caicedo, J. M. (1875), *Mis ideas y mis principios*, vol. I, Paris.
Valle, J. C. del (1977), «Soñaba el Abad de San Pedro y yo también sé soñar», en J. L. Romero, *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 vols., Ayacucho, Caracas, II, 253-25.
Viscardo, J. P. (1977), «Carta a los Españoles Americanos», en J. L. Romero, *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 vols., Ayacucho, Caracas, I, 51-71.

LA TRADICIÓN REPUBLICANA. DESDE LOS PLANES MONÁRQUICOS HASTA LA CONSOLIDACIÓN DEL IDEAL Y LA PRÁCTICA REPUBLICANAS EN IBEROAMÉRICA

Carmen L. Bohórquez

La instauración del ideal y la práctica republicanas en Iberoamérica forma parte de un complejo proceso histórico en el cual resulta muy difícil poder establecer límites entre los elementos de orden estrictamente político y aquellos que tienen que ver con el orden económico, con la estructuración de la sociedad colonial e, incluso, con el problema de la constitución de una identidad americana. Por otra parte, se trata de un proceso cuyos resultados se encuentran determinados tanto por los diversos niveles de conflictividad en los que se desenvolvían los actores en el *hinterland* americano, como por las influencias ideológicas y las transformaciones políticas, sociales y económicas que se originaban o tenían lugar fuera de sus fronteras, particularmente en la Europa occidental.

Es de hacer ver, sin embargo, que subsiste la tendencia entre algunos historiadores de simplificar al extremo este proceso y de presentarlo, o bien como simple consecuencia de la crisis de la monarquía española a raíz de la invasión napoleónica y de la subsecuente promulgación de una constitución liberal, o bien como la culminación de un secular e inevitable proyecto de liberación hacia el cual tendían los esfuerzos de los americanos, sin distinción de raza y cada uno desde sus particulares niveles de opresión. Tanto una como otra posición constituyen interpretaciones parciales de la realidad en aras de la primacía de una leyenda dorada o negra, según el caso, de la actuación de España y Portugal en el Nuevo Mundo.

Por lo que a nosotros concierne, aunque limitados en razón del tema al aspecto político, trataremos de no perder de vista la complejidad del proceso e intentaremos, en la medida en que lo per-

mita el objetivo propuesto, ir señalando algunas de sus interrelaciones con otras variables igualmente incidentes en el proceso. Para tales efectos, hemos trabajado los documentos políticos más representativos producidos entre 1770 y 1830 por americanos de todas las latitudes, sea que residieran en el subcontinente o sea que se encontraran en el exilio. En particular, hemos privilegiado aquellos que tienen que ver con planes y proyectos de gobierno aplicados o por aplicar en la América meridional una vez consolidada la independencia.

1. *A manera de antecedentes*

Si bien en Iberoamérica las primeras repúblicas no se establecen sino al iniciarse la segunda década del siglo XIX, las ideas que las impulsaron se habían originado por lo menos unos 30 años atrás. A la luz de los documentos históricos resulta hoy innegable que para fines del siglo XVIII, algunos criollos americanos se habían planteado ya tanto la necesidad como la posibilidad de independizar al menos su provincia del dominio español; llegando a formular incluso la intención, como veremos luego, de establecer en ella un gobierno republicano. Las ideas de la Ilustración, junto al ejemplo de independencia dado por las colonias inglesas de Norteamérica y, posteriormente, el cuestionamiento que de la monarquía representó la Revolución Francesa, así como los principios contenidos en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, contribuyeron a hacer aflorar las contradicciones internas que subyacían en esa totalidad homogénea que hasta entonces había sido la monarquía española.

Aun cuando la desigualdad en el acceso al poder político había generado a lo largo del período colonial una oposición cada vez más marcada entre peninsulares y americanos, la misma no había impedido, hasta ese momento, que los «vasallos nacidos en las Indias» consideraran a dicha totalidad como *su* nación o *su* patria. A falta de referencias políticas alternativas, la monarquía era tenida —a pesar de cualquier descontento— como el sistema «natural» de gobierno, y la pertenencia a un reino, como la referencia primera de la definición política de los individuos—. Por otra parte, fuerza es notar que la permanencia de la situación colonial había ido produciendo en las sociedades americanas un descentramiento de los polos de identificación cultural en provecho de la metrópoli. Los criollos, educados conforme a los valores fundamentales de la sociedad española, como lo eran la nobleza del linaje, la pureza de sangre, la fe cristiana y el cultivo de la lengua castellana, veían

en el cumplimiento de esos valores las condiciones esenciales del único modelo posible de humanidad. Este factor y la arraigada fidelidad real, se han de combinar de tal modo que a los patriotas americanos no les será posible resolver el problema de la sustitución de la monarquía como sistema de organización social y política por un régimen republicano, sin enfrentar, simultánea y necesariamente, el problema de la identificación cultural de los ciudadanos.

Al respecto, se señala como antecedente de la búsqueda de una identidad propia la reacción de algunos criollos de la segunda mitad del siglo XVIII, entre ellos varios de los jesuitas expulsados, ante el menosprecio de América y los americanos contenido en las obras de Buffon y de De Pauw. Varios son los textos que como los de Clavijero, el padre Molina, Caldas, José Manuel Dávalos o Hipólito Unanue, se producen en defensa tanto de la tierra y las riquezas americanas, como de ciertos rasgos culturales específicos de sus habitantes. De esta manera, no sólo como reacción a influencias ideológicas exógenas, sino también como resultado de las contradicciones internas generadas por la dominación colonial, comienza a desarrollarse en Iberoamérica, en las últimas décadas del siglo XVIII, un proceso de «desidentificación» tanto político como cultural respecto a la «madre patria».

Este proceso no será nada fácil. La desidentificación política exigirá, por una parte, la conciencia de estar siendo desposeído injustamente del derecho a conducir el propio destino y, por la otra, la capacidad de proponer un modelo alternativo de gobierno. En cuanto a la desidentificación cultural, puesto que se trata de un proceso ligado a la esencia misma de los individuos, el mismo requerirá que previamente se produzcan cambios profundos en el plano de las mentalidades. Pero éstos no pueden darse si no es a partir de cambios igualmente profundos en el cuerpo social del cual los individuos han aprendido a sentirse parte constituyente.

Históricamente hablando, la desidentificación política va a ser alcanzada mucho más temprano que la ruptura de la identidad cultural generada a lo largo de la colonia, y a pesar de la interdependencia entre ambas, el proceso de esta última continuará a todo lo largo del siglo XIX y llevará a la mayor parte de los pensadores latinoamericanos, desde Juan Bautista Alberdi hasta casi nuestros días, a reclamar para el subcontinente una «segunda independencia» o una «emancipación mental».

Por lo que respecta a la ruptura política —a pesar del juramento de fidelidad a Fernando VII y de las vacilaciones y dudas que

signaron constantemente el proceso— la tendencia general de las Juntas de Gobierno que se instalan en Hispanoamérica y que comienzan a proclamar su autonomía a partir de 1810, fue la de regirse por los principios de la democracia republicana. Esta tendencia, en gran parte producto de las influencias exógenas ya mencionadas, encerraba igualmente la necesidad de profundizar la ruptura con lo que a partir de ese momento comenzó a ser referido como «los tres siglos de opresión» o «la horrible tiranía», ejercida —en principio— por los representantes de las monarquías europeas en el Nuevo Mundo. Tendencia que comenzará sin embargo a revertirse en la medida en que los conductores del proceso de emancipación perciban que la anarquía y las pugnas internas constituyen un enemigo tanto o más poderoso que el propio ejército español. No tardan, en consecuencia, en aparecer propuestas monárquicas como las de Belgrano y San Martín en Argentina, o la idea de un poder centralizado y fuerte ejercido por un presidente vitalicio, como propondrá el mismo Bolívar en el *Discurso de Angostura*.

2. *Las propuestas del Precursor*

Francisco de Miranda es tal vez el primer sudamericano en quien se manifiesta de manera explícita esa doble necesidad de alcanzar tanto la independencia política como la emancipación mental. Por esta razón, si se le puede llamar con justo título el Precursor de la independencia de las colonias hispanoamericanas, no ha de serlo tanto por su fracasada expedición armada de 1806, como por su anticipación en negar los fundamentos de legitimación de la dominación española y por proponer para la América meridional —tomada como unidad continental— no un simple cambio de gobernantes o la supresión de algún impuesto, meta generalmente perseguida por los movimientos contestatarios ocurridos hasta ese momento, sino el sistema republicano como modelo político alternativo. En segundo lugar, y tal vez de mayor importancia ontológica, es precursor por su empeño en tratar de discernir las notas características del ser americano. Para ello, Miranda debió también realizar su propio proceso de ruptura personal con esa totalidad en la cual aprendió a situarse existencialmente.

Desde esta doble vertiente, el problema que se le plantea a Miranda, como a muchos otros americanos y, en particular, a esa primera generación de emancipadores (Antonio Nariño, Fermín Vargas, Manuel Gual, etc.), es el de que a pesar de que consideran rota y traicionada la relación tradicional de reciprocidad entre

servicio al rey y derechos de vasallo, y de que las nuevas teorías políticas los llevan a interrogarse sobre la legitimidad de la monarquía española en América, no les será fácil romper con la secular identificación rey-patria sobre la cual se asienta su propia identidad cultural.

Muestra de ello es el hecho de que cuando a fines de 1783, Miranda expresa por primera vez su intención de «hacer la revolución en las provincias españolas de la América del Sur», enuncia al mismo tiempo el proyecto de que éstas, una vez emancipadas, constituyan una sola nación que lleve el nombre de *Colombia* (AGM, XV, 145-146). Tal conjunción de intenciones evidencia la ambigüedad en la que se van a debatir por largo tiempo la mayor parte de los patriotas sudamericanos: mientras están prestos a una ruptura política, no ocurre lo mismo con su identificación cultural. La apelación a Colón que encierra el nombre escogido por Miranda —y que fuera por largo tiempo de uso común para designar al conjunto de las nuevas naciones— remite directamente al hecho del Descubrimiento y, por tanto, a la noción de un continente cuya existencia pareciera no tener otros referentes culturales que España.

En cuanto al modelo político que se pretende instaurar en la nueva nación emancipada, puede comprobarse una sensible evolución en los escritos de Miranda entre las ideas sostenidas en 1790, año en el que solicita por primera vez apoyo del gobierno inglés para su proyecto emancipador, y las ideas que aparecen recogidas en el *Proyecto de Gobierno Federal* redactado en 1801 y que hará circular años más tarde entre los Cabildos americanos. Aun cuando la terminología escogida para nombrar las diversas instancias y cargos políticos sea similar en ambos planes, la estructura organizacional y las relaciones políticas entre el pueblo y el gobierno son, por el contrario, diferentes. En el primer proyecto, determinado sin duda por su gran admiración hacia el sistema constitucional inglés, defiende la idea de una monarquía parlamentaria para la América meridional. En el segundo, se hace totalmente republicano.

La distinción entre estos dos períodos es tanto más importante cuanto que el hecho de haber utilizado la misma terminología en ambas propuestas ha llevado a algunos a afirmar que Miranda fue monarquista toda su vida. En efecto, en ambos proyectos, el venezolano llama *Inca* al detentor supremo del poder ejecutivo; *Cuestores*, *Censores* y *Ediles* a los que fungen de ministros o secretarios de Estado; *Curacas*, a los funcionarios encargados del poder ejecutivo provincial, etc. Asimismo, en ambos se habla de

«imperio americano» y de «ciudadanos del imperio». Tal vez porque consideraba que la extensión de la nación que avizoraba desbordaba el concepto espacial de república que Montesquieu había establecido.

En todo caso, cabe destacar que incluso cuando propone una monarquía, se trata de un sistema mixto en el que figuran ya principios republicanos. Así, por ejemplo, mientras el *Inca* o emperador —cuyo cargo originalmente es hereditario— ejerce el poder ejecutivo, el legislativo se compone de dos cámaras: la de los Senadores o Caciques, elegidos de por vida por el Inca y escogidos entre aquellos que ya hayan ejercido un alto cargo en el gobierno; y una cámara de Diputados, los cuales serían elegidos por los ciudadanos en comicios directos, por un período de cinco años, y sin ninguna indemnización parlamentaria.

En cuanto al sistema judicial, los jueces serían elegidos por el Inca, pero una vez designados serían inamovibles de sus cargos. Asimismo, se contemplaba que fueran bien remunerados, como en el sistema inglés, a fin de asegurar su independencia de criterio. De igual modo quedaban establecidos los procedimientos requeridos para las reformas constitucionales y la promulgación de leyes, en las cuales participarían todos los poderes. De esta estructura organizacional se infiere claramente que aun cuando Miranda propone una monarquía hereditaria, trata, al mismo tiempo, de establecer un equilibrio entre este sistema y la democracia al estipular que la responsabilidad del gobierno sea compartida entre los funcionarios designados por el Inca y los funcionarios elegidos directamente por los ciudadanos.

En cuanto a los planes de gobierno de 1801 (AGM, XVI, 151-154), estos muestran, en cambio, que si Miranda continúa siendo partidario de un gobierno fuerte y por lo tanto restringido a muy pocas personas —idea que toma de Rousseau— la autoridad máxima es puesta ahora a residir en el poder legislativo: la *Dieta Imperial* o *Concilio Colombiano*, como la llamará finalmente en 1808. Incluso los Incas son ahora elegidos por ese cuerpo legislativo y aunque sus personas sean sagradas e inviolables durante el tiempo de su magistratura, la cual se fija ahora en 5 años, al término de su mandato éstos pueden ser llevados ante la suprema corte nacional: lo que nos recuerda a los Juicios de Residencia seguidos a los altos funcionarios españoles en América.

Estos últimos planes de gobierno pueden ser considerados como el bosquejo definitivo del pensamiento constitucional de Miranda, y serán estos planes los que, perfeccionados, enviará el Precursor a los diversos Cabildos americanos en 1808 (AGM, XVI,

154-159), los que igualmente llevará consigo cuando regrese a Caracas en 1810 y los mismos que presentará, en 1811, ante la comisión encargada de redactar la primera Constitución republicana de Venezuela y de la América hispana.

El pensamiento político de Miranda, como el de otros americanos, se sitúa en el marco de los referentes conceptuales de la Ilustración: la preeminencia de las virtudes de la razón, el orden como fuente de bienestar y la fe en el progreso ilimitado del hombre. Persuadido de que sólo la razón puede conducir a la humanidad hacia la perfección, Miranda va a rechazar toda vía en la cual no sea posible establecer un principio conductor de la acción. De allí que sus propuestas políticas giren en torno a la noción de «libertad racional», queriendo significar con ello una libertad subordinada al orden, única garantía de bienestar permanente y de progreso constante en una sociedad. Concomitantemente, rechazará toda manifestación de anarquía, a la que considera expresión máxima de la irracionalidad; lo que se traducirá en su empeño por lograr «un cambio sin convulsiones», esto es, una revolución sin violencia.

De Montesquieu tomará Miranda dos ideas centrales que veremos luego esgrimidas por prácticamente todos los ideólogos de la emancipación: la primera, que todo proyecto constitucional para la América meridional debe estar adaptado a las condiciones naturales del continente, así como a las necesidades y costumbres de sus habitantes. La segunda, que sólo una sabia división de los poderes puede darle estabilidad a un gobierno.

Otro postulado recurrente no sólo en Miranda, sino también en prácticamente todos los emancipadores, es el de que sólo los hombres «virtuosos e ilustrados» —no los incultos e ignorantes que constituyen el pueblo, aunque sea en su nombre que se actúe— pueden salvar a la patria tanto del despotismo como de la anarquía. Asustados por las terribles consecuencias de la revolución haitiana, estos patriotas consideran que sólo los hombres «más destacados», en tanto adeptos de la razón, pueden constituirse en los únicos capaces de asegurar «por sus luces y su energía» el justo equilibrio entre los excesos debidos al ejercicio despótico del poder y los levantamientos irracionales de las masas populares.

Es evidente que la posibilidad de una nueva estructura organizativa para la América meridional se sustentaba sobre el presupuesto de una ruptura política radical con el orden establecido, lo que a su vez implicaba la negación de los fundamentos de legitimidad de tal orden. Es así como, paralelamente, Miranda asume la tarea, apoyándose en textos de los filósofos y publicistas de más

prestigio en la época, como lo eran, además de los ya mencionados, Locke, Hume, Voltaire, Raynal o Vattel, de refutar las tesis del derecho divino de los reyes, de la legitimidad de la donación papal de las tierras de América a españoles y portugueses, del derecho de conquista, de la preconizada inferioridad de América y los americanos y de su consecuente incapacidad para dirigir su propio destino.

De la misma manera y ya en la maduración de su pensamiento, Miranda va a desarrollar argumentos dirigidos a marcar una clara diferenciación cultural entre americanos y españoles; diferenciación ésta que la fundamenta en la relación originaria del hombre con la tierra en la que nace. El nacer en tierra americana, afirma citando a Feijoo, no sólo hace a los hombres más dotados para las luces y menos propensos a los vicios, sino que este hecho determina el criterio primordial de ciudadanía: «Son ciudadanos americanos todos los que hayan nacido en el país de padre y madre libres...» (*Proyecto de Gobierno Federal*, 1801). Criterio que va a ser adoptado por casi todas las Constituciones que se irán formulando en la América meridional en el curso del período independentista.

Si nos hemos extendido en la consideración de las ideas políticas del Precursor se debe, por una parte, al hecho de que la mayor parte de estas ideas —reflejo de las tesis ilustradas que Miranda conoció con bastante profundidad y anticipación— formaban parte de una especie de arsenal político del cual fueron echando mano casi todos los ideólogos de la emancipación y, por la otra, por el interés de contribuir a superar el desconocimiento que sobre sus propuestas muestra la mayor parte de los estudios históricos existentes sobre este período.

3. *El proceso de ruptura política*

Este complejo discurso identitario, independentista y republicano tomará sin embargo varios años en hacerse común en suelo americano, y en el transcurso del proceso, él mismo sufrirá marchas y contramarchas. En una primera etapa, la disidencia va a girar en torno a las desigualdades existentes entre españoles y americanos, así como a subrayar la necesidad de superar el estado de ignorancia que en todos los órdenes del conocimiento reinaba en América, pero sin que tales circunstancias llegaran a poner en entredicho la adhesión a la monarquía.

Las divergencias se agudizarán con el impacto de la Revolución francesa, la cual no sólo profundizará la brecha que las

ideas de la Ilustración habían abierto en el monopolio ideológico ejercido por las metrópolis iberas en sus colonias, sino, más importante aun, mostrará la precariedad de las monarquías. Como efecto inmediato de esta «nueva era» comienzan a constituirse, tanto en la Península como en América, Sociedades Patrióticas o de Amigos del País, cuyo objetivo es, en principio, la transformación «pacífica» de las estructuras económicas; un poco al estilo de una revolución industrial. Así, por dar un ejemplo entre muchos, Eugenio de Santa Cruz y Espejo insta, en 1789, a la creación en Quito de una «Escuela de la Concordia», utilizando para ello un discurso que constituye un fiel reflejo de la ambigüedad de los propósitos perseguidos para ese momento: mientras que por una parte se denuncia la indeseada ignorancia, se realzan las virtudes americanas, se argumenta en favor de una reforma sustancial de la agricultura, el comercio, la industria, etc., y se esgrimen ideas de consecuencias revolucionarias como lo es la necesidad de apuntalar el rol de la educación como garante de progreso en una sociedad, por la otra se afirma que la sujeción al rey será en adelante más firme por cuanto será una obediencia nacida del conocimiento.

Es probable que la marcada ambigüedad de estos discursos fuese en algunos casos preconcebida, a fin de asegurarse la circulación de ciertas ideas con el mínimo de riesgo personal. En todo caso, no puede negarse que, para el último cuarto del siglo XVIII, se encontraba presente en América una cierta corriente de pensamiento radical que planteaba ya la necesidad de una total independencia económica y política. Sabido es que el texto de la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos circulaba clandestinamente en Caracas y otras villas hispanoamericanas en 1777, al igual que lo harán los *Artículos de la Confederación* y la *Constitución*, proclamada en 1787. Poco tiempo después, en 1792, Antonio Nariño traduce y publica en Bogotá la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, y aunque gran parte de la edición fue destruida por las autoridades españolas, los pocos ejemplares que escaparon a la confiscación circularon profusamente de mano en mano.

Omitiendo el levantamiento de Tupac Amaru sobre el que existen interpretaciones contrarias y los intentos de Miranda desde el exterior, el primer movimiento organizado que se intentó en la América hispana con objetivos claramente independentistas, con una propuesta política democrática y republicana, es el conocido como la «Conspiración de Gual y España». Originado en Macuto y La Guaira (Venezuela) en 1797, este movimiento aglutinó a

criollos y pardos de diversos estratos sociales, fungiendo como cabecillas José María España y Manuel Gual, así como Juan Bautista Picornell, español liberal complicado en la conspiración de San Blas y enviado preso en consecuencia a la fortaleza de esa última ciudad, de donde logró evadirse con el concurso de soldados simpatizantes de la causa. La conspiración fue denunciada la víspera de su realización y sus propulsores ejecutados, presos o exiliados.

En el *Discurso preliminar dirigido a los americanos*, que acompañaba a una traducción de la segunda y más radical versión de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, se proponen como objetivos de este movimiento el establecimiento de un nuevo contrato social fundado en la democracia; por lo que la autoridad debía ser colectiva, electiva, alternativa y momentánea. Más radical aun, para que ese nuevo contrato pudiera tener éxito se planteaba la necesidad de depurar el cuerpo social, esto es, de expulsar o exterminar del mismo aquellos elementos que representaran cualquier compromiso con la dominación española.

Este precedente del *Decreto de Guerra a Muerte* de Bolívar se repetirá con bastante frecuencia en los textos revolucionarios de las primeras décadas del siglo XIX y, en general, aparecerá en estrecha vinculación con otra compartida concepción de implicaciones identitarias: la de considerar al pueblo americano como sujeto de todas las virtudes, en contraposición al europeo, fuente de todo vicio. Concepción que remite sin duda a la tesis de Montesquieu del pueblo como sujeto de buenas cualidades. De allí que se plantee, en consecuencia, la necesidad de efectuar, coetáneamente a la revolución política, una revolución moral que permita el resurgimiento de las virtudes originarias del pueblo americano. Expresiones tales como «pueblos honrados y generosos», «regeneración de las costumbres», «manifestación (sin impedimentos) de nuestra modestia y carácter», etc., testimonian el objetivo que paralelamente se pretende alcanzar. La frecuencia con la que se encuentran enlazadas estas dos ideas en los textos políticos de las primeras décadas de la independencia habla, a todas luces, de la creciente necesidad planteada a los actores del proceso de provocar una ruptura ideológica total con el modelo instaurado.

Por otra parte, siendo en este pueblo virtuoso donde reside además la soberanía, y habiéndose demostrado que los reyes no poseen ningún carácter divino, sino que, por el contrario, son perversos, nada impide que ese pueblo recurra a la fuerza para restituir su derecho a vivir en libertad y restablecer la felicidad general: «Cercioraos de la inutilidad de los recursos suaves [...] No

hay otro que el de la *fuerza*», reza el documento de la conspiración de 1797; «Es preferible morir que dejar de ser libres» o «libertad o muerte», anunciará similarmente Dessalines en Haití en 1804, luego de proclamar la independencia absoluta y el odio a los franceses.

Si para esos años estos llamados radicales representaron posiciones un tanto aisladas y hasta temibles, los mismos comenzarán progresivamente a multiplicarse a partir de 1810. Ejemplo de ello es el *Plan de Operaciones... para consolidar la grande obra de nuestra libertad e independencia*, que Mariano Moreno propone a las Provincias Unidas del Río de la Plata: «cortar cabezas, verter sangre y sacrificar a toda costa [...] porque ningún estado envejecido o provincias pueden regenerarse sin cortar sus corrompidos abusos, sin verter arroyos de sangre». Lo mismo hará Morelos en su *Plan Político* de 1813: «Para reedificar es necesario destruir lo antiguo»; o Antonio de Irisarri en Chile, en febrero de ese mismo año, al clamar por «sangre y fuego» en el editorial con el que se inaugura el periódico *El Semanario Republicano*.

Sin embargo, si para algunos la doctrina de la soberanía del pueblo legitimaba la vía de la violencia como medio para recuperar una libertad incautada por los «tres siglos de infame opresión», para otros, inicialmente mayoría, legitimaba tan sólo el acto mediante el cual los Ayuntamientos —esto es, los representantes del pueblo— se constituían en poder autónomo. Integrados por españoles y ricos terratenientes criollos, la mayor parte de estos Cabildos actuaron al comienzo con mucha cautela. Mientras que por una parte la independencia de la metrópoli representaba para los criollos la ocasión tantas veces reclamada de asumir el absoluto control político y económico de sus provincias, por la otra temían no poder contener las crecientes demandas de participación de los otros grupos sociales, en particular, de los pardos y mestizos; lo que equivalía a la pérdida de sus privilegios. La memoria de los excesos de la Revolución francesa durante la época del Terror y, en particular, de la más cercana experiencia haitiana, los enfrentaba al dilema de renunciar a una monarquía opresora, aunque católica, aceptando un gobierno francés signado por el deísmo (cf. Francisco Verdad, *Memoria Póstuma*, México, 1808) o aprovechar la ocasión para declararse absolutamente libres de toda dependencia; lo que implicaba declarar libres a todos los componentes del cuerpo social y proceder al establecimiento de un nuevo contrato entre sus miembros. La mayoría va a optar en ese momento por declararse libres, pero de los franceses que ocupan España, y

proclamar la fidelidad al cautivo Fernando VII, gobernando en su nombre.

Esta primera ruptura política con la metrópoli trae como consecuencia una radicalización de la oposición entre peninsulares y americanos. Oposición que se manifiesta desde una doble perspectiva: mientras que por un lado se subraya una pretendida diferencia cultural, por la otra se proclama la igualdad política de americanos y españoles; ambas dirigidas a justificar el control del poder. Proliferan así las argumentaciones destinadas a probar que es a los americanos, por ser nacidos en esas tierras, por descender de los conquistadores y hasta por estar de alguna manera emparentados con los habitantes originarios (mestizaje inicial), a quienes corresponde por derecho legítimo el gobierno de las provincias de América. La diferencia entre el rey y el gobierno, que había justificado en el pasado algunas protestas y levantamientos, se hace ahora más marcada.

Con todo, los primeros intentos de constituir Juntas de Gobierno autónomas no proponen ninguna reforma de fondo. Salvo la ruptura —en ese momento declarada como temporal— del vínculo con la metrópoli, las estructuras establecidas permanecen inmodificadas. Interesan más los beneficios que de esta ruptura se derivan: mayor poder político, supresión de impuestos, desaparición de los privilegios de que gozaban los peninsulares, libertad de comercio y otras medidas tendientes a lograr que los recursos se queden y reproduzcan en América; lo que debía redundar en beneficio colectivo. Si la proclamación de la fidelidad al rey permitía resolver el conflicto moral de la deslealtad a la madre patria, la conservación de las estructuras sociales y administrativas facilitaba la transición —sin sorpresas desagradables— hacia el establecimiento de un nuevo orden (cf. Fray Melchor de Talamantes, *Representación Nacional de las colonias*, México,1808).

4. *La construcción de las nuevas repúblicas*

El nuevo contrato social, que ya no será entre monarca y súbditos, sino entre ciudadanos libres, se verá acelerado por los sucesos que tienen lugar en la metrópoli y por la actitud asumida por la Junta Central y la Regencia de España ante los intentos de formación de Juntas de Gobierno autónomas en la América hispana. La desproporción en el número de representantes ante las Cortes de Cádiz; la represalia del bloqueo a las costas venezolanas; la reacción de virreyes y otras autoridades españolas en América, que en algunos casos lograron revertir la iniciativa acen-

tuando la represión —como ocurrió en México o La Paz— se van a sumar a factores diversos de orden interno, entre los cuales cabe destacar la presencia cada vez más activa de una corriente claramente revolucionaria que contribuirá a radicalizar el proceso. No sin ambigüedades y pugnas internas, comienzan estas Juntas a declarar, a partir de 1811, su independencia absoluta de la metrópoli. La consolidación de este movimiento, que se inicia en Caracas, tomará varios años y tan violento será en cuanto a la defensa del nuevo *status* respecto a los intentos de reconquista por parte de España, como en cuanto al modelo político que se ha de instaurar en las nuevas repúblicas.

Siguiendo el ejemplo de las provincias de España, el procedimiento iniciado en América fue similar en todas las circunscripciones administrativas, diferenciándose solamente por la mayor o menor anticipación con la que se actuó: residiendo la soberanía en el pueblo y depuesto el monarca legítimo, el poder regresa a su ostentador originario. Sin embargo, una vez constituidas las Juntas de Gobierno, la cuestión del modelo a seguir puso al descubierto el antagonismo hasta entonces soterrado entre las diversas corrientes de pensamiento político. Aunque en algunos puntos se coincidía, tal la separación de poderes, la igualdad entre los ciudadanos, el derecho de propiedad y otros principios liberales, la divisa «religión, patria y rey» parecía prevalecer sobre los que consideraban que la verdadera soberanía no se podía ejercer sino en un gobierno republicano y democrático. La estrecha simbiosis entre religión y Estado que caracterizó al gobierno español en América, se constituyó en el mayor obstáculo para quienes propugnaron desde el comienzo la libertad absoluta: «¿Creéis acaso, preguntaba Miguel Hidalgo en 1810, que no puede ser verdadero católico el que no esté sujeto al déspota español?».

Las divergencias comenzaron a conciliarse a través de la propuesta de establecer una Constitución que mediara entre la soberanía del pueblo y la lealtad al Rey y que salvaguardara en todo momento la libertad y la seguridad individuales; particularmente, en el caso de que Fernando VII fuera restituido en el trono (cf. Camilo Henríquez, *Sermón,* Chile, 1811). En la Constitución de Cundinamarca (1811), por ejemplo, aunque se estipula la separación de poderes, el poder ejecutivo sigue estando nominalmente en manos del rey y sus ministros, sólo que dadas las circunstancias se establece que sea ejercido transitoriamente por el Presidente de la Representación Nacional. Muy pronto, sin embargo, la idea de una reconciliación con España fue perdiendo terreno ante los sucesos poco favorables a las colonias que tenían lugar en la

metrópoli y ante el avance de la propuesta de independencia definitiva.

En todo caso, la necesidad de establecer un orden legal que por una parte pusiera fin a la incertidumbre y que por la otra permitiera la continuación y desarrollo de las actividades económicas, obligaba a redactar una Constitución que fijara las bases de un nuevo contrato social. Para ello —y esto fue también general en todas las provincias— se procedió a convocar Congresos generales en el que «todas las ciudades, villas y lugares del reino» estuviesen representadas. Va a ser en este gran foro donde se decanten las posiciones y comience a determinarse una dirección común, un proyecto de nación. Tres van a ser las principales soluciones propuestas: una república confederada, una república centralizada con un poder ejecutivo fuerte y hasta, en algunos casos, dictatorial, y una monarquía constitucional independiente.

La opción de mayor aceptación, una vez declarada la independencia, fue la de establecer una república confederada siguiendo el modelo norteamericano, pues, tal como lo señalara Antonio Nariño en el discurso pronunciado en ocasión de la apertura del Colegio Electoral de Cundinamarca en 1813, «eran las ideas que más se habían divulgado entre nosotros [...] y (por ello) el grito universal fue por este sistema». Así, dice, se dividió el reino en tantos Estados como provincias y corregimientos, organizándose en cada uno Poder Legislativo, Ejecutivo y Judicial, con sus respectivos funcionarios; lo mismo que ejército, tesoro público, etc., en una proliferación de cargos tal que muy pronto las rentas resultaron insuficientes para mantenerlos.

A pesar de la inviabilidad práctica de este modelo, la teoría justificaba plenamente su existencia, y no sólo por cuestión de imitación del modelo norteamericano, sino también por el propio derecho español. Como bien arguye la Junta Gubernativa de Asunción, en nota enviada a la Junta de Buenos Aires el 20 de junio de 1811, una vez abolida o deshecha la representación del poder supremo, se revierte éste en la totalidad de la nación, por lo que cada pueblo puede considerarse como participante del atributo de la soberanía y nada puede en adelante reformarse o legislarse sin su consentimiento. De lo que se deduce, continúa diciendo la Junta, que reasumiendo el pueblo sus derechos primitivos, se hallan todos en igual caso e igualmente corresponde a todos velar por su propia conservación. De esta manera, todas las provincias —reza por otra parte el *Acta de Federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada* (1811)— se reconocen como iguales, soberanas e independientes en lo que no sea de interés común. Todas

con la facultad de darse el gobierno que más convenga a sus circunstancias, aunque debe ser popular, representativo y análogo al de la unión.

En esta concepción no puede tampoco dejarse de lado la extraordinaria influencia de Montesquieu, a quien todos parecen seguir al pie de la letra: sólo en las pequeñas repúblicas puede asegurarse el cumplimiento de las virtudes morales y políticas. Pero como, al mismo tiempo, una pequeña república carece de la fuerza que hacia el exterior tiene por ejemplo una monarquía, cuya extensión y recursos es mucho mayor, se impone entonces una federación de pequeños estados que concilie las ventajas interiores del gobierno republicano con la fuerza exterior de las monarquías. Aunque a decir verdad, más allá de las teorías políticas, privaron los intereses y caudillismos regionales de quienes no estaban dispuestos a renunciar a la oportunidad que inesperadamente se les presentaba de tomar por completo las riendas del poder local sin temor a riesgos ni interferencias foráneas. La idea de un colectivo nacional estaba aún por construirse.

En tales circunstancias, mal podía ser acogida la propuesta de algunos visionarios que como Miranda, primero, o Bernardo de Monteagudo y Simón Bolívar, después, entendían que un conglomerado de pequeñas y débiles repúblicas en las que cualquier decisión de interés común debía contar previamente con el asentimiento de todas y cada una de esas instancias de poder, no sólo «serían incapaces de seguir el movimiento político del mundo», sino, peor aún, serían presas fáciles de cualquier enemigo exterior y, particularmente, de los intentos de reconquista por parte de España. La realidad de esta situación la mostró en toda su crudeza la caída de la Primera República de Venezuela a consecuencia de la capitulación de Miranda ante Monteverde. Aunque en este hecho influyeron circunstancias de todo orden, incluso telúricos, como el terremoto ocurrido en marzo de 1812 que sepultó en sus cuarteles a buena parte de las fuerzas patriotas, la razón principal estuvo en que mientras Monteverde avanzaba desde Coro, los gobiernos provinciales discutían si era procedente permitir que sus milicias salieran del territorio local para acudir en auxilio de otras provincias.

Las razones del fracaso de esta primera experiencia federativa, cuyo destino fue prácticamente el mismo en las regiones de América donde primeramente se impuso, las examina admirablemente Bolívar en el *Manifiesto de Cartagena*. El análisis de lo ocurrido lo lleva a concluir que a pesar de ser este sistema el más perfecto, no lo es para los nacientes Estados americanos donde aún no se

ha constituido una conciencia republicana, venidos como están del absolutismo. Apoyándose en Montesquieu, Bolívar resume el fracaso del modelo federativo afirmando que «las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales».

Este problema de la adecuación entre modelo político y mentalidad reinante fue objeto de gran preocupación para muchos de los conductores del proceso independentista. Antonio Nariño, por ejemplo, al impugnar en 1810 la decisión de Cartagena de no aceptar la propuesta centralizadora de la Junta de Santa Fe, argumenta que el sistema federativo es un sistema débil ante la amenaza externa y que la razón principal de esta debilidad proviene del hecho de que siendo un sistema generado en otras latitudes, se ha querido establecer en América sin que al mismo tiempo se impusiera un cambio de mentalidades. Preocupación que también manifestarán tanto Mariano Moreno, en artículo publicado en *La Gaceta* de Buenos Aires en 1810 (*Sobre las miras del Congreso por reunirse*), como Simón Rodríguez, al advertir que si se quiere hacer repúblicas es necesario formar primero a los republicanos.

No existiendo esa conciencia republicana, el federalismo no hace sino «encender el fuego de la guerra civil» al dejar el campo libre a los odios y rivalidades entre provincias. Para apagar este fuego e impedir que la fragmentación de esfuerzos reinstaurara el dominio español en América, Bolívar —y otros como Nariño, San Martín o Francisco Antonio Zea— propone la centralización de los gobiernos americanos; entendiendo ésta, en ese momento, como circunscrita a los límites de cada una de las antiguas posesiones coloniales. En la *Carta de Jamaica* (1815) Bolívar reafirma esta idea, pero se muestra inseguro sobre el modelo político de centralización que convendría adoptar. Dadas las circunstancias, no cree que América pueda formarse en una sola nación constituida por una gran república, ni que sea tampoco posible establecer una monarquía universal. De tal modo que para evitar caer en anarquías demagógicas como el federalismo, al que combatió con todo rigor, o en tiranías monócratas, propone buscar siempre el término medio entre los extremos y aplicar el principio ya conocido de Montesquieu de asumir la forma de gobierno más adaptada a la geografía, riquezas, poblaciones y carácter de los habitantes de cada nación. El Nuevo Mundo, dice, es tan diverso y carencial que haría falta ser Dios o tener las luces y virtudes de todos los hombres para corregirlo, ilustrarlo y perfeccionarlo. En consecuencia, concibe la América hispana dividida en 17 naciones, en cada una de las cuales habría de instaurarse un tipo de gobierno

republicano de carácter centralizado y en la mayoría de los casos, con un poder ejecutivo fuerte y hasta vitalicio; llegando incluso a pensar en la posibilidad de una monarquía absoluta para México. El resto de la estructura de poder seguiría, al igual que en Miranda, el modelo inglés: senado hereditario y diputados de libre elección.

A pesar de que en este documento no considera factible la unidad continental, no deja de parecerle grandiosa la idea de «pretender formar de todo el Nuevo Mundo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo». De seguidas, describe la tantas veces citada imagen de una única nación americana, con Panamá como sede de un Congreso en donde todas las partes estuviesen representadas, utilizando para ello casi exactamente los mismos términos en que lo expresara Miranda algunos años atrás. De Miranda toma también Bolívar el nombre de *Colombia* para designar la única asociación política propuesta en este documento: la de Venezuela y Nueva Granada, la cual se constituirá como tal en 1819, agregándose Quito y posteriormente Panamá, para constituir lo que hoy se conoce como la *Gran Colombia*. Experiencia que tendrá fin en 1830 por efecto de diferencias e intereses regionales que continuaban prevaleciendo.

En el *Discurso de Angostura* (1819) el Libertador parece abandonar la idea de un presidente vitalicio, pero insiste en que el poder ejecutivo debe ser lo más fuerte posible. En todo caso, nunca dudó de que el gobierno de Venezuela debía ser republicano, aunque sin excesos. No es conveniente, dice, dejar todo en manos del pueblo porque éste a veces se engaña. Antes es necesario educarlo y por ello, para regenerar carácter y costumbres, propone un Poder Moral que vele sobre el espíritu público, las buenas costumbres y la moral republicana. Sólo creando amor a la patria, a las leyes y a los magistrados puede surgir un espíritu nacional.

Si el modelo republicano francés fue inspirador en la teoría, fue al mismo tiempo aterrador en la práctica y si no se fue más lejos en la aplicación de sus principios de igualdad, se debió al temor de los grupos privilegiados de verse avasallados y hasta aniquilados por quienes hasta entonces habían sido en general sus servidores. Los sucesos de América eran vistos con preocupación en Europa, sobre todo porque no dejaban de traer reminiscencias de las desviaciones del proceso francés. Por contraste, la monarquía parlamentaria inglesa se había revalorizado ante los ojos de quienes combatían el absolutismo pero temían la anarquía que pudiera generarse de una declaratoria de igualdad democrática.

Por otra parte, los intentos de aplicar el modelo federativo norteamericano, no había sino agravado la situación al abrir las compuertas de viejas rivalidades regionales y desatar las ansias de poder. El miedo a la guerra civil y la necesidad de enfrentar las amenazas externas llevó, pues, a muchos patriotas criollos, entre ellos Bernardo de Monteagudo (*Memoria*, 1823), no sólo a abogar por un modelo republicano centralizado en el cual el poder ejecutivo fuese ejercido con firmeza casi dictatorial, sino incluso a proponer una monarquía independiente como alternativa al dominio español y al federalismo.

Entre quienes combatieron tenazmente al federalismo y defendieron por el contrario la idea de establecer monarquías en América para asegurar la paz civil, destaca el prócer argentino José de San Martín, quien, comandando las tropas libertadoras en el Perú en 1820 y ya de regreso el liberalismo en España, llegó a proponer, como solución a la guerra, un acuerdo con los españoles para establecer una monarquía independiente bajo la conducción de un príncipe de la familia real española o en su defecto de un Inca.

También el Congreso de las Provincias Unidas había pensado en 1816 en una monarquía regida por un Inca, el cual podía hasta casarse con una princesa europea para mayor legitimidad. De igual modo, Manuel Belgrano, Juan José Castelli y otros que formaban parte de la Sociedad Patriótica de Buenos Aires, pensaron en establecer una monarquía ilustrada ejercida por algún príncipe europeo o por Carlota, hermana de Fernando VII y casada con José I de Portugal, cuya corte se había trasladado al Brasil como consecuencia de la invasión de la península por los franceses. Se pensaba que «con senados que propongan, congresos que representen y otros establecimientos que moderen la aplicación de las leyes», se podía prevenir que el rey se constituyera en poder absoluto, constriñéndolo a respetar la libertad civil, esto es, el ejercicio de las leyes. Pero, quién puede convencer a un monarca, se preguntaba José Faustino Sánchez Carrión en *Sobre la inadaptabilidad del gobierno monárquico* (1822), de que su poder no es ilimitado y de que él es igual al resto de los hombres. Una monarquía no haría sino profundizar la natural servidumbre y nunca se tendrían ciudadanos.

De cuantos intentos monárquicos se produjeron en la América hispana, sólo en Nueva España la idea logró hacerse realidad. Por su propia condición de colonia privilegiada tanto culturalmente, como en riquezas naturales, posición geográfica y mano de obra, en México, como en el Perú, se dio la reproducción más cercana de los valores y costumbres de la sociedad peninsular. En estas colonias se dio también la más profunda división social y econó-

mica entre grupos raciales. Los primeros movimientos revolucionarios, los de Hidalgo y Morelos, que proclamaron la independencia y estaban constituidos en su mayor parte por mestizos e indios, fueron ferozmente reprimidos por las autoridades españolas con el apoyo irrestricto de los blancos criollos. Si se hablaba de independencia e igualdad, ambas se entendían como sólo concernientes a la oposición criollo-peninsular y en pro de las libertades económicas, la estabilidad social y la propiedad. En estas condiciones, la idea monárquica resultaba mucho más atractiva para los terratenientes y ricos mineros criollos que el riesgo de iniciar un proceso que podría acarrear hasta su propia desaparición física. Incluso los más liberales de entre los criollos que abogaban en las Cortes de Cádiz por encontrar una solución a las luchas de independencia, veían ésta en el establecimiento de una federación de Estados autónomos bajo la soberanía de Fernando VII.

La idea monárquica mantuvo allí su atractivo incluso después de la restauración del liberalismo en España en 1820, pues muchos temían las consecuencias que la aplicación de los modelos republicanos de Estados Unidos y Francia habían producido en otras colonias. En 1821, Agustín de Iturbide recoge este espíritu y la necesidad ya impostergable de independencia respecto a España, en el llamado *Plan de Iguala*. Habiéndose llegado a un acuerdo con los insurgentes y unificado el país, Nueva España se constituye en monarquía independiente, gobernada por la Constitución de Cádiz hasta tanto se promulgara otra. Se invita a Fernando VII a asumir el trono, se convocan Cortes mexicanas y se crea una Junta Suprema provisional, seguida de una Regencia. La independencia se plantea no en oposición a España, sino en beneficio de la prosperidad de América. Se arguye la distancia, el grado de desarrollo económico, la opinión pública tanto en América como en España, la estrecha comunidad de intereses, la necesidad de evitar el horror de movimientos como el de Hidalgo y hasta la urgencia de incorporar a los indígenas al proyecto nacional. La consigna parece ser: emanciparse sin derramar una gota de sangre. Las Cortes españolas reconocen el Plan a través del tratado de Córdoba, firmado el 24 de agosto de ese mismo año, y el 28 de septiembre se declara la independencia del Imperio mexicano. Meses después, en mayo de 1822, el Congreso declara a Iturbide emperador, con el nombre de Agustín I, aunque pronto pierde el apoyo popular y es obligado a abdicar en marzo de 1823. En 1824 se constituye una república federal basada en una nueva Constitución que se inspira en la Constitución liberal española de 1812. Comenzaron entonces las luchas federalistas.

5. *Resumen y conclusiones*

Independientemente del modelo político implementado y del mayor o menor grado de libertad individual y de igualdad de derechos que cada uno de estos modelos consagraba, resalta en todos ellos la conciencia que sus defensores tienen de la necesidad de fundir a los ciudadanos en un solo cuerpo nacional. De allí que la independencia y el modo político en que esa independencia haya de ser ejercida, no constituye solamente un problema legislativo, sino también educativo. Tanto o más importante que expulsar a los españoles, es la tarea de construir un espíritu nacional que, a diferencia de la independencia, no se impone por la fuerza de los hechos, sino que se muestra como un acto voluntario, conscientemente pensado por quienes dirigen el proceso. La construcción de ese nuevo Estado-Nación no sólo implicaba la recuperación de los derechos fundamentales de libertad e igualdad, sino, más ello de eso, la necesidad de construirse un espacio propio en el mundo, desde donde poder esclarecer la propia identidad y ejercer ante el otro la diferencia.

Por ello, lo complejo del proceso no estuvo en el aspecto militar, sino en llegar a constituir a todo español en enemigo. El Decreto de Guerra a Muerte fue tan sólo el paso formal, y las prolongadas guerras, el caldo de cultivo necesario a la decantación real de lo americano. Durante este período las tendencias centralistas se imponen como condición de posibilidad del éxito de la guerra; sin embargo, una vez finalizada ésta, el federalismo insurge como manifestación de una realidad postergada que reclama su propio proceso de elaboración. En ella emplearán su vida varias generaciones de americanos.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo del General Miranda (AGM) (1938-1950), 24 vols., Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Ardao, A. (1978), *Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas*, Monte Ávila, Caracas.

Bohórquez Morán, C. L. (1998), *Francisco de Miranda. Précurseur des indépendances de l'Amérique latine*, L'Harmattan, Paris.

Bolívar, S. (1975), *Obras completas*, 3 vols., Pool Reading, Caracas.

Botana, N. (1984), *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Brading, D. (1991), *The first America: the spanish monarchy, creole pa-*

triots and the liberal state, 1492-1867, Cambridge University Press, Cambridge.

Bushnell, D. (1976), «Los usos del modelo: la generación de la independencia y la imagen de Norteamérica»: *Revista de Historia de América* 82, pp. 7-27.

Causas célebres a los Precursores: «Derechos del Hombre», pesquisas de sublevación y otros documentos del Archivo General de Indias (1939), Biblioteca de Historia Nacional, Bogotá.

Diccionario de Historia de Venezuela (1988), 3 vols., ed. de Manuel Pérez Vila, Fundación Polar, Caracas.

Documentos relativos a la Revolución de Gual y España (1949), ed. de Héctor García-Chuecos, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas.

El Pensamiento Constitucional de Latinoamérica, 1810-1830 (1962), Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Posada, E. y P. Ibáñez (comps.) (1903), *El Precursor. Documentos sobre la vida pública y privada del General Antonio Nariño* (1903), Biblioteca de Historia Nacional, Bogotá.

Gerbi, A. (1982), *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, FCE, México.

Historia de América Latina (1991), 10 vols., Cambridge University Press/ Editorial Crítica, Barcelona.

Identités nationales et identités culturelles dans le monde ibérique et ibéro-américain (1983), Actes du XVIIIe Congrès de la Société des Hispanistes français, France-Ibérie Recherche, Toulouse.

Langue, F. (1992-1993), «Las élites en América española, actitudes y mentalidades»: *Boletín Americanista* 33/42-43, pp. 123-139.

Mier, Fray S. T. de, *Historia de la Revolución de Nueva España* (1990, or. 1813), ed. crít. de A. Saint-Lu y M. C. Bénassy, Publications de la Sorbonne, Paris.

Mitre, B., *Historia de San Martín y de la Emancipación sudamericana* (1890), 2 vols., ed. de Félix Lajouane, Buenos Aires.

Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII (1979), Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825) (1983), 2 vols., Selección de textos y notas de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana (Docs.) (1988), Compilación y Prólogo de Pedro Grases, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Rodríguez, S. (1975), *Obras Completas*, 2 vols., Universidad Simón Rodríguez, Caracas.

Roig, A. A., *Humanismo en la segunda mitad del siglo* XVIII (1984), Banco Central del Ecuador, Quito.

Roscio, J. G., *Obras* (1953), 3 vols., Décima Conferencia Interamericana, Caracas.

Vicuña-Mackenna, B. (1938, or. 1860), *La revolución de la independencia del Perú (1809-1819)*, en *Obras Completas de Vicuña-Mackenna* VIII, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Zea, L. (1957), *Las ideas en Iberoamérica en el siglo* XIX, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires.

LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA BURGUESA EN IBEROAMÉRICA DURANTE EL SIGLO XIX

Beatriz Bragoni

Hacia 1840 Benjamín Vicuña Mackenna, uno de los exponentes intelectuales y políticos más comprometidos por el desarrollo material y cultural de la República de Chile, iniciaba su libro *La Era Colonial* con una fuerte aseveración del cambio vertiginoso que habían experimentado Buenos Aires y Santiago después de las guerras de independencia:

> En sólo dos países, o más propiamente en dos ciudades de la América antes española la mudanza de la independencia fue una revolución: en Buenos Aires y en Santiago —mucho más radical, empero, en aquélla que en la última (Vicuña Mackenna, 1974, 13).

Si el asombro de Vicuña coincidía con la impresión de Sarmiento al regresar a Buenos Aires en 1855: «Buenos Aires es ya el pueblo de la América del Sur que más se acerca en sus manifestaciones exteriores a los Estados Unidos»[1]. De algún modo, las posibles semejanzas entre la experiencia chilena y argentina en la primera mitad del siglo XIX debían buscarse en las evidencias resultantes del relativo orden político que experimentaron las dos ciudades en las décadas posteriores a la consolidación de la independencia. Buenos Aires y Santiago, al promediar el siglo XIX, demostraban hasta qué punto había sido posible lo que las elites ilustradas habían promovido en los inicios del ochocientos. Para éstas, la expectativa frente a la revolución de independencia radi-

1. Carta de Sarmiento a Mariano de Sarratea (*Obras Completas*, vol. XXIV, Buenos Aires, Luz del Día, 1951, cit. en T. H. Donghi, *Proyecto y construcción de una nación. Argentina, 1848-1880*, Ariel, Buenos Aires, 1995, pp. 266 y 267.

caba en la creación de un nuevo orden social y económico vinculado a la expansión del capitalismo industrial para lo cual era imprescindible sentar las bases del Estado moderno que regulara el conjunto de relaciones sociales resultantes de la ruptura del pacto colonial. En el interior de ese proceso lleno tanto de rupturas como de continuidades, el papel desempeñado por las burguesías latinoamericanas fue decisivo. Sin embargo la literatura hispanoamericana perfiló diferentes imágenes y valoraciones sobre la acción de las burguesías regionales.

Si en las postrimerías del siglo XIX, la acción de las burguesías latinoamericanas fue rescatada en la medida de haber contribuido a la construcción de los nuevos países acordes con los requerimientos del mundo moderno, esa visión sería fracturada por historiadores, economistas y sociólogos del siglo XX. En 1950 Raúl Prebish, después de haber formado parte de los núcleos liberales argentinos en los cuestionados años treinta, daba forma desde la CEPAL a una serie de análisis y cuestionamientos sobre los límites del desarrollo de las economías latinoamericanas (Prebish, 1981). En esos años se suponía que debía ser parte del interés de los dueños del capital, la gestación de economías no sólo industrializadas sino también autónomas. La fuerte imagen del desarrollo industrial de las economías centrales aparecía como un espejo que reflejaba en buena medida lo que los grupos empresariales regionales no eran. El comportamiento de la burguesía en general fue objeto de una serie de cuestionamientos que iban desde definiciones arcaicas o bien parasitarias en cuanto al desarrollo de las economías nacionales. Estas definiciones imprimieron buena parte de los diagnósticos (e incluso de los programas de desarrollo económico-social para los países periféricos) desde un *a priori* que prácticamente ignoraba la razón de ser o especificidad de cualquier burguesía.

La redefinición de los estudios sobre el comportamiento burgués, sin embargo, ha obtenido nuevas formulaciones. Mario Cerutti sugiere que el análisis de toda burguesía tiene que efectuarse a partir de su objetivo: esto es, la valorización del capital y su reproducción en espiral (Cerutti, 1988a). Este rasgo eminentemente constitutivo de la burguesía debe asumirse como un elemento metodológico decisivo al estudiar esta clase social, cualquiera sea el ámbito en que opere. De este modo, la historiografía latinoamericana ha ido retomando el problema de la formación de las burguesías en la segunda mitad del siglo XIX con el objetivo de descifrar las características de su comportamiento empresario y político, y de su incidencia en el desarrollo económico de dife-

rentes ámbitos regionales. En la actualidad los términos del debate se ajustan más a reconstruir la racionalidad de las burguesías y su vinculación con la industrialización, aunque este proceso no coincida necesariamente con fenómenos de industrialización clásicos.

Nos proponemos explorar una suerte de itinerario de la formación de la conciencia burguesa en Iberoamérica en el siglo XIX. Un conjunto de información de diferente tipo y de disímiles representaciones del problema delimita este ensayo, que parte de la experiencia argentina y establece —de manera libre y fragmentaria— una suerte de diálogo con otras experiencias regionales.

El proceso de configuración de la conciencia burguesa en Iberoamérica, si se remite al período colonial, lo es en la medida de la existencia de una vida económica y de una idea de riqueza material que no es parangonable a la de una formación moderna. Si se pasa revista a la experiencia económica de los dominios ibéricos de ultramar, se pueden detectar burgueses sin que ello remita a un tipo de economía y sociedad burguesas.

Los historiadores, en general, han mostrado la acción de los grandes comerciantes en el período colonial tardío. Desde México al Río de la Plata, e incluidos los dominios portugueses sobre el Brasil, la actividad mercantil hegemonizó las relaciones económicas del vasto espacio colonial a través de redes de comercialización que monopolizaban las transacciones económicas. Apoyados por las monarquías ibéricas, los clanes familiares no sólo retenían los beneficios económicos del comercio internacional sino que además concentraban las principales funciones administrativas burocráticas en los dominios de ultramar. La incidencia entonces de vastas redes comerciales instrumentadas por activas parentelas esparcidas entre la metrópoli y los principales puertos coloniales, los que a su vez reproducirían sus puntos de intermediación en el interior del espacio colonial, caracterizaría las modalidades de enriquecimiento de las elites mercantiles fuertemente vinculadas a la estructura burocrática del Estado español (Moutoukias, 1989 y 1992). En el mundo hispanoamericano parece no existir un universo de elites sectorizadas, sino que por el contrario una importante diversificación de funciones hacía recalar las fuentes de poder social en reducidos núcleos parentales (Moutoukias, 1989; 1988; 1992).

Si bien estos mecanismos del capital comercial refieren a las dimensiones macroregionales de la acción de los comerciantes y los circuitos de intercambio durante la colonia, el sesgo de la lógica de negocios de los mercaderes coloniales estaba apoyado en una serie de cuestiones específicas en cuanto al manejo de los mismos y a esa concepción de riqueza (Romero, 1984, 102-106).

Al respecto son altamente significativos los consejos vertidos por el comerciante chileno Manuel Riesco a su hijo Miguel (Villalobos, 1987, 26-27). Después de encargarle el «santo temor de Dios», don Manuel enumeró una serie de situaciones que le asegurarían transitar un itinerario comercial y social acorde con las buenas costumbres. Debía ser fiel y leal, alejarse de posibles vicios, adquirir buenos productos, ser prudente, adquirir fragatas adecuadas al tráfico chileno, preocuparse por la tripulación, el seguimiento de las rutas mercantiles asegurado por la visita a los santuarios del lugar. El viaje de Barcelona a Vizcaya debía ser por Zaragoza para visitar a «Nuestra Madre y Señora del Pilar». Asimismo, el itinerario en la península debía hacerse bajo el sostén de fuertes solidaridades familiares o personales porque tanto la confianza personal como el ejercicio profesional de sus pares podía llegar a robustecer la actividad mercantil. Estos rasgos identificatorios de un comerciante peninsular que, después de una larga trayectoria había conseguido elevarse en la cúspide social de Santiago de Chile dejando atrás la condición de hijo de labradores de la lejana villa de Valderas donde había nacido, atestigua de algún modo la relativa flexibilidad de estas sociedades del antiguo régimen indiano porque permitía en pocos años conquistar nuevos peldaños en la escala social. Bartolomé de Las Casas había denunciado en el siglo XVI:

> La causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas (De las Casas, 1985, 40).

Sin embargo, nuevos comportamientos revelan modificaciones en el perfil de estos grupos sociales a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. La adaptación, en parte, a los nuevos contextos derivados del comercio internacional como de los internos, coincidió con una innovadora actitud, que Villalobos ha calificado como de transición. En 1806 el comerciante Domingo Díaz de Salcedo leyó ante el gremio de mercaderes reunido en el Tribunal del Consulado de Santiago de Chile, un escrito homologable a las condiciones económicas de otras colonias hispanoamericanas:

> Los sentimientos del hombre parece no han de limitarse al cristianismo, sino que a proporción de sus fuerzas y facultades intelectuales han de emplearse también políticamente en lo que haya relación con lo proficuo de sus prójimos y beneficio especial de los compatriotas (Villalobos, 1987, 30).

Díaz de Salcedo ejemplificaba de algún modo el comienzo de una quiebra de mentalidad con respecto a las recomendaciones de Riesco expresadas con anterioridad. Lo novedoso es —en este caso— la no sujeción de las actividades económicas de los hombres a una concepción religiosa, sino que se hacía necesario buscar ventajas materiales para la sociedad. Asimismo, el documento que rescata Villalobos esgrime agudamente la crítica a la idea fisiocrática de que el dinero fuese no productivo y por lo tanto, no debiera rendir intereses. De este modo la vieja condena social de la «usura» —aunque todos sabemos que el préstamo a interés era una función más de los que actuaban como comerciantes siendo la Iglesia la principal fuente de crédito (Lavrin, 1985)—, quedaba en el lenguaje de Díaz de Salcedo sujeta a revisión. Especialmente que el interés sobre el capital justo era un incentivo más de toda empresa económica (Villalobos, 1987, 34-35).

Estos indicios de cambio en la mentalidad de los comerciantes hispanoamericanos sin embargo no son suficientemente relevantes como para descubrir una radical transformación en el universo de las ideas y prácticas económicas. Y, sobre este escenario por demás complejo, es donde deben ubicarse los reclamos de las corporaciones mercantiles en las décadas previas a la crisis y disolución de los imperios ibéricos. Para José C. Chiaramonte:

> Los *memoriales*, las *representaciones*, con que individuos o grupos sociales exponen perjuicios que les inflige el ordenamiento económico vigente y manifiestan aspiraciones de reforma, son una de las expresiones de mayor difusión de un extremo a otro que dan testimonio de ese entusiasmo por criticar la realidad colonial a la luz de las nuevas ideas económicas y sociales circulantes en Europa (Chiaramonte, 1984, 23).

Por lo tanto las ideas provenientes de los patrones fisiocráticos como también las derivadas del neomercantilismo italiano constituyen las principales fuentes del pensamiento económico iberoamericano. Las representaciones leídas en el seno de las corporaciones mercantiles del chileno Manuel de Salas o del rioplatense Manuel Belgrano indican la preeminencia del pensamiento ilustrado en cuanto a las reformas económicas que debían materializarse en las colonias sin entrar en contradicción con los intereses de la metrópoli sobre la base del fomento —según los casos— de la agricultura, la ganadería, la minería, la industria, el comercio y la navegación (Romero, 1977).

Un importante giro en la cosmovisión de la economía política sobre los dominios españoles en América lo constituye la *Repre-*

sentación del rioplatense Mariano Moreno en 1809 ante la consulta del Virrey Cisneros sobre las ventajas de la apertura del puerto de Buenos Aires. En esa oportunidad el apoderado de los labradores y hacendados de las campañas de la Banda Oriental y Occidental del Río de la Plata, estipulaba que era momento de «conciliar la prosperidad del país con la del Erario» para lo cual era necesario remover los obstáculos que condenaban a la miseria a los propietarios y labradores. Desde una visión crítica sobre los viejos patrones mercantilistas, Moreno estrechaba lazos entre los intereses del Estado con los de los particulares. El mecanismo que permitiría el beneficio de estos dos actores de la sociedad y economía colonial radicaba en la libre exportación de los «frutos del país» y el ingreso de los «efectos» que no eran producidos en estas regiones. Moreno manifestaba en 1809:

> Los que creen la abundancia de efectos extranjeros como un mal para el país, ignoran seguramente los primeros principios de la economía de los Estados. Nada es más ventajoso para una provincia que la suma abundancia de los efectos que ella no produce, pues envilecidos entonces bajan de precio, resultando una baratura útil al consumidor, y que solamente puede perjudicar a los introductores (Romero, 1977, 75).

Incisivamente Moreno detectaba que los principales perjudicados del comercio libre serían los viejos sectores mercantiles que habían monopolizado el comercio de ultramar (Halperin Donghi, 1986, 60). De este modo, la confianza que depositaba Moreno en los beneficios materiales que obtendrían tanto el Erario como los particulares una vez que el puerto se abriera a la circulación de bienes, recaía fundamentalmente en una notable mutación del pensamiento económico hispanoamericano.

De cualquier forma estas situaciones atestiguan la importancia de la actividad mercantil en el nacimiento y configuración de las burguesías iberoamericanas. Por lo que se hace difícil definir el complejo proceso donde virtualmente existen comportamientos burgueses en el interior de contextos económicos que no asumen todavía las características de una economía de mercado. Cuando Sarmiento describía de qué manera una dama sanjuanina exponía al sol sus monedas acumuladas, lo que en verdad revelaba era la tensión existente en la primera mitad del siglo XIX entre los viejos patrones mercantiles y la idea aún no materializada de que la riqueza consistía en la circulación y producción de bienes.

Aun así se pueden destacar algunas marcas de identidad de los núcleos burgueses iberoamericanos. La centralidad de la actividad

mercantil los situaba en un lugar privilegiado para monopolizar el crédito por lo cual lograron remplazar a la Iglesia. El hecho de que los comerciantes iberoamericanos se constituyeron en los principales operadores del escaso efectivo circulante en períodos previos a la consolidación del orden político, los ubicó en un lugar estratégico para la canalización de recursos monetarios tanto a los poderes públicos como a otros actores económicos que requerían de dinero. Así como en tiempos coloniales estas funciones que cumplía la Iglesia y las principales órdenes religiosas les había permitido retener por la vía de censos e hipotecas, propiedades inmuebles, muchos comerciantes iberoamericanos se apropiaron del suelo rural y urbano frente a obligaciones no saldadas.

En los inicios del ochocientos Iberoamérica constituía para los británicos, un creciente mercado consumidor de sus productos (Belgrano, 1988, 86); situación que difiere de la segunda mitad del siglo cuando las naciones latinoamericanas aseguraron jurídica e institucionalmente inversiones de otra índole. Si estas evidencias de la primera década del ochocientos revelan los indicios de un cambio profundo en las economías y sociedades iberoamericanas que sólo se verá cuando se modifiquen estructuralemnte hacia fines del siglo, este núcleo de ideas innovadoras en los albores del XIX estuvo alojada sólo en algunas cabezas clarividentes. En vísperas de la revolución de independencia, las sociedades modernas más importantes se encontraban en el mundo de las elites. Como es bien sabido, las tertulias y los salones son los espacios privilegiados donde clérigos, patricios, intelectuales y comerciantes establecen nuevos espacios donde se interrelacionan ideas y prácticas, donde se fueron constituyendo nuevas identidades sociales. La sociabilidad burguesa, pues, obtuvo en estos ámbitos pautados un espacio privilegiado para la difusión y circulación de los principios articulatorios de un ordenamiento nuevo. Desde las iniciales tertulias que caracterizaron este tipo de asociaciones modernas desde la segunda mitad del siglo XVIII (Roig, 1996), hasta los cafés y pulperías que se adentraban en los vericuetos de la ciudad y la campaña durante el XIX, las prácticas societarias implicaron instancias públicas de identificación social y política (González Bernaldo, 1991 y 1993).

Por este motivo, el perfil del comerciante hispanoamericano en las primeras décadas del siglo XIX revela que sus intereses no están circunscritos a una visión local de la política. Los comerciantes bregaban por la difusión de «las luces», por instalar las ideas del «gran mundo» y de los «descubrimientos modernos». Cuando se observa de forma detenida los modos a través de los cuales se

propendía a conquistar potenciales lectores de esos periódicos locales, se confirma la correspondencia de los propietarios de los almacenes y tiendas urbanos con los encargados de las suscripciones que, en repetidas ocasiones, coincidía también con los nombres de los mismos editores. Asimismo la creación de bibliotecas públicas como también la invención de nuevos métodos de enseñanza, la ampliación de cátedras y la creación de nuevas universidades pretendían abrir un horizonte ideológico radicalmente diferente de los viejos cánones de herencia colonial.

Estas evidencias dejan entrever sin embargo que este tipo de acciones seguía siendo muy elitista aunque no deja de contener en su interior una intencionalidad pública eminentemente burguesa. Arturo Roig señaló agudamente esta relación en sus análisis sobre la acción de una minoría ilustrada en la aldea mendocina de comienzos del ochocientos, dando cuenta de que estas nacientes burguesías provenían de la porción más cultivada de la sociedad que no siempre coincidía con posiciones económicas relevantes (Roig, 1969). Aunque el carácter de lo público aparecía definido por la riqueza y la instrucción, la intención de estos grupos burgueses era, en definitiva, instalar un universo de referencias socio-culturales acorde con los postulados de la modernidad política.

Si estas experiencias de sociabilidad burguesa pueden ser reconocidas en el mundo de las elites criollas, el complejo escenario político después de 1808 abre poderosamente la visión de un proceso de cambio mucho más profundo (Guerra, 1992). Y, en este sentido, la revolución de independencia si conoce materialidades de cambio social y político diferenciados, también revela en su interior continuidades importantes las cuales pueden observarse sobre todo en el enorme peso que tuvieron las comunidades locales en la reconstrucción de la soberanía (Annino, 1995). De este modo la consolidación de la soberanía urbana después del quiebre de la monarquía católica, como la posterior integración al campo político de los sectores rurales prefiguraron un universo de actores sociales y políticos complejo que desdibujan la vieja idea de que la emancipación había dependido sólo de la acción revolucionaria de las clases criollas (Chiaramonte, 1989). Para las elites criollas el problema que se plantearía después de asegurada la independencia fue el de la materialización del orden político. Sin embargo, el lento y conflictivo proceso de consolidación del Estado debía encontrar diferentes salidas al contexto derivado de la guerra, de la ruralización de la política y del surgimiento de la «tercera entidad» que señala Sarmiento en su *Facundo* (Roig, 1984).

Mientras que en la vieja Europa se restauraban monarquías, la

voluntad de las elites hispanoamericanas era la de construir repúblicas modernas (Botana, 1991). Para ello era casi indispensable eliminar todo vestigio del antiguo régimen americano, y a partir de 1820 América latina en su conjunto experimenta la lenta y conflictiva transformación de sus economías y sociedades. En el interior de ese proceso emergentes núcleos burgueses —que en algunos casos provenían de las filas del viejo patriciado urbano— encontraron en los nacientes Estados nacionales un aliado relevante para crear o reproducir sus propias riquezas. En un proceso complejo de relaciones segmentadas entre la esfera pública y el ámbito privado, los grupos propietarios se aseguraron un lugar destacadísimo en la lenta aunque progresiva recuperación de las economías regionales.

La experiencia que se abre hacia 1820 y que culmina con el afianzamiento de los Estados-nación modernos hacia 1880 dio como resultado la emergencia de nuevos actores en el espacio social y económico. Como lo señalara José Luis Romero al describir la transformación de las ciudades patricias en burguesas, los extranjeros pasaron a hegemonizar el comercio internacional en los principales puertos del Atlántico y del Pacífico dejando atrás el viejo liderazgo de los grupos mercantiles criollos (Romero, 1979). Buenos Aires, Valparaíso, Río de Janeiro o Veracruz formaron parte de una cadena de pivotes de acción interrelacionados donde agentes y compañías europeas y norteamericanas se disputaban los beneficios del comercio de ultramar. Vale recordar las impresiones del viajero Gilbert Mathison sobre Valparaíso en 1825:

> Ingleses y norteamericanos parecían formar la masa de la población de la ciudad y era tal el número de marinos, agentes de comercio, marineros y hombres de negocios que por doquiera se veía, que, a no ser por el diminuto y mísero aspecto del lugar, un extranjero hubiera quizá imaginado que acababa de llegar a una posesión inglesa (Villalobos, 1987, 41).

La fuerte atracción que generaban las ciudades hispanoamericanas residía en parte en las expectativas de nuevos negocios y de generación de riqueza. Si la «fiebre del oro» en California había convocado a un número nada despreciable de individuos (Collado, 1987, 25), las capitales y centros económicos favorecieron una movilidad geográfica notable de hispanoamericanos expulsados de sus regiones de origen. No son pocos los ejemplos de argentinos residentes en Santiago y Valparaíso que, exilados durante el dominio de Juan Manuel de Rosas, no sólo amasaron

importantes fortunas sino que se integraron a los sectores altos chilenos (Villalobos, 1987).

En el interior de ese proceso de ruptura, otros núcleos sociales resultaron beneficiados en el contexto posterior de la independencia. Particularmente incipientes sectores medios dedicados al comercio minorista lograron retener cuotas importantes de capital originario los que les posibilitaron —simultánea o posteriormente— derivar recursos a la producción rural (Bragoni, 1999). En el escenario de las guerras civiles y bajo prácticas mercantiles convencionales, se formaron importantes clanes comerciales organizados alrededor de patriarcas experimentados en el universo de los negocios. Alianzas matrimoniales más o menos estratégicas y una prole numerosa aseguraban desde el núcleo de la parentela la acumulación de riqueza y la no dispersión del patrimonio familiar. A su vez, la «carrera de comerciante» podía robustecerse con otras vías de ascenso social. En este sentido la inversión en educación superior (las carreras profesionales) prometía a los hijos de estos burgueses de viejo cuño un futuro promisorio ligado a los cargos públicos o a la gestión empresaria.

En buena medida este tipo de itinerarios sociales prefiguraban los cánones más consagrados de las burguesías hispanoamericanas. El reconocimiento del mérito personal en pos de la persistencia de vínculos de antiguo régimen basados en el nacimiento fue una constante de las referencias discursivas para la construcción de una nueva sociedad. Ésta tenía como nudo de intersección la construcción de ciudadanos libres y autónomos de toda sujeción de viejo arraigo. El ecuatoriano Vicente Rocafuerte explicitaba hacia 1830:

> Todos [los hombres] nacen igualmente desnudos [...] todos mueren igualmente para servir de pasto a los gusanos o a los peces [...] todos son iguales en todo y por todo, luego deben también ser iguales ante la ley, como lo son ante la Deidad del firmamento. Esta verdad incontestable sirve de base al sistema colonial, destruye todas las fábulas que atribuyen un origen divino a la autoridad suprema (Ciriza, 1995, 284).

Si para los ilustrados hispanoamericanos el hombre nuevo sería el resultado de un principio igualitario basado en el derecho de nacer libres, para los liberales de mediados de siglo el carácter de la ciudadanía estaba más vinculada a la ubicación de los individuos en el espectro de las relaciones económicas. El robustecimiento de las nuevas naciones dependía del crecimiento económico y, para ello, era necesario eliminar toda barrera que atentara contra la libre circulación de bienes. De allí que tanto las instituciones como la

legislación debía dar garantías suficientes a la gente «industriosa» en la promoción de sus intereses particulares. En este contexto que despojaba del universo de referencias alberdiano la distribución de las nuevas riquezas, debe ubicarse además una dimensión de ciudadanía burguesa que privilegiaba la ubicación de los individuos en el ámbito productivo. De ahí que, al comentar la constitución uruguaya, Alberdi participa de la idea de otorgar el derecho de ciudadanía a los extranjeros siempre que estén vinculados a la dinámica económica del país (Alberdi, 1852). En la visión de las clases propietarias sólo primaba este tipo de definición del ciudadano, para lo cual viejos y nuevos burgueses promovieron la formación de asociaciones políticas orientadas a difundir las ideas alberdianas y sumar adeptos al consenso liberal-burgués (González Bernaldo, 1994; Bragoni, 1999).

En el intento de dar forma a sociedades parangonables a las imágenes que provenían del experimento norteamericano, el tema de la promoción de ingresos migratorios ocupó un lugar destacadísimo en la mayoría de los proyectos liberales y que quedaron incluso impresas en las constituciones de mediados del siglo XIX hispanoamericano. En un complejo universo de relaciones sociales internacionalizadas, los movimientos migratorios (que en algunos casos pueden remitirse a fines del siglo XVIII) incidieron de manera notoria en la formación de sociedades burguesas latinoamericanas. La búsqueda de nuevas riquezas en países donde virtualmente estaba todo por hacerse implicaron la más importante movilidad de individuos y núcleos parentales hacia América. Europeos afectados tanto por las guerras en el Viejo Mundo como por las consecuencias de la creciente proletarización, ingresaron al vasto territorio americano por diversas vías y con similares objetivos. «Hacer la América» se constituyó entonces en el emblema movilizador de vastas constelaciones de individuos y grupos sociales que buscaban mejorar sus condiciones de vida, que intentaban materializar el espíritu burgués.

La experiencia inmigratoria en la Argentina ratifica de algún modo mejores oportunidades de movilidad social de los migrantes europeos, aunque los itinerarios sociales y económicos presenten diferencias importantes (cf. Germani, 1964; Devoto, 1992). Especialmente sectores provenientes de migraciones cuantitativamente menores (y en ocasiones provistos de capitales desde sus regiones de origen), consiguieron acceder a diversos rubros de la producción agraria o a la comercialización de ciertos productos industrializados dependiente de la paulatina pero persistente demanda de los mercados locales o internos. Si estas situaciones pueden depen-

der de factores individuales y de contextos delimitados, la relativa generalización del fenómeno en el caso argentino revela la fuerte imagen del ascenso social como principio legitimatorio del mismo orden social. Si esta alta movilidad social por parte de inmigrantes en la Argentina sólo es parangonable con algunas regiones del Brasil y del Uruguay, el relativo éxito que experimentaron núcleos de extranjeros en otros ámbitos hispanoamericanas dinamizados por las economías exportadoras no deja de ocupar un lugar relevante en el proceso que se abre sobre todo a partir de 1870. Aunque el caso de San Pablo registre el casi exclusivo liderazgo extranjero en la industrialización (Dean, 1988), otros centros hispanoamericanos (como Antioquia y Monterrey) asisten al desarrollo protoindustrial e industrial de la mano de grupos de empresarios nativos (Koonings y Vellinga, 1988; Cerutti, 1988b).

Como es bien sabido desde el sur del río Bravo hasta los confines del Cono Sur, los gobiernos latinoamericanos encararon importantes políticas estatales que promovieron «desde arriba» la expansión de una economía de mercado. Si la fiebre de los negocios se inaugura en las últimas décadas del siglo XIX (sobre todo cuando Hispanoamérica se constituye en un polo de atracción de capitales externos que se extiende hasta 1914), la acción de los nacientes Estados latinoamericanos debe registrarse desde 1820 cuando se inician dos procesos que convergen en la configuración de las economías exportadoras. Por una parte la necesidad de expandir la frontera agraria en la medida que los mercados internos y externos lo demandaran, signó diferentes políticas en torno a la explotación y propiedad agraria. Vinculado a ello, el disciplinamiento de la mano de obra y la integración de la población al mercado también fue una de las claves para construir sociedades burguesas. Es bueno recordar que, para Sarmiento, la alfabetización auguraba no sólo una eficiente incorporación al mercado de trabajo sino que además permitía conocer nuevo productos, y por consiguiente, crear nuevas demandas (Halperin, 1995, 251).

Las *desarmotizaciones* de los bienes de la Iglesia ocuparon un lugar destacado —aunque no exclusivo— en países donde el poder eclesiástico no había sido conmovido por la acción revolucionaria. Los postulados liberales y la creciente secularización de las elites latinoamericanas derivaron en acciones directas para desmantelar e ingresar al mercado las posesiones y actividades económicas que retenía la Iglesia desde los tiempos coloniales. El colombiano Rafael Núñez, secretario del Tesoro y Crédito Nacional, expresó en 1861:

> La desamortización es una de esas medidas esenciales, que necesariamente deben realizar los pueblos en la difícil búsqueda de la civilización [...] Es un absurdo mosntruoso imprimirle un carácter religioso a lo que sólo es temporal, que no interfiere ni remotamente en el espíritu y la conciencia. La desamortización simplemente es un paso adelante, un alto en el camino que hemos recorrido desde 1810: progresando hacia la libertad (Knowlton, 1990, 151).

Estos argumentos son análogos a los que justificó la ley mexicana de 1856 cuando se desarmotiza la propiedad corporativa sobre el supuesto de que la sola distribución de la propiedad remediaría la miseria de miles de individuos carentes de tierras. Asimismo la normativa removería los obstáculos principales para que el Estado pudiera montar un sistema de impuestos uniforme basado en líneas científicas al movilizar la propiedad raíz (Knolwton, 1990). En consecuencia una relativa movilidad social ascendente derivó de la fragmentación y traspaso de los bienes eclesiásticos urbanos y rurales (Chevallier, 1983).

El tema agrario, sin embargo, signó uno de los problemas más relevantes en el universo de referencias culturales de las elites liberales en la segunda mitad del siglo XIX. Particularmente la idea de conformar una *sociedad burguesa rural* implicó una de las principales tensiones entre los programas de gobierno y el contexto económico, social y político hispanoamericano (Hale, 1991).

A simple vista el caso argentino parece representar una de las experiencias más flexibles en cuanto a las transformaciones agrarias habidas en el interior del espacio rural y de sus principales actores. Aun frente a la consolidación del sector terrateniente después de 1820, la historia agraria pampeana revela un universo social diversificado en el período tardocolonial, que se entronca visiblemente con la tradición agraria hispanoamericana (Mayo, 1995). En cierto modo, un escenario social y económico caracterizado (entre otras cosas) por pequeños productores, arrendatarios y/o pequeños propietarios en el contexto de la expansión ganadera en Buenos Aires, tiende a reubicar un universo social y económico más complejo que lo hasta hace poco tiempo se sabía de la historia agraria pampeana (Fradkin, 1993). Se desdibuja de este modo la fuerte imagen de una pampa hegemonizada por los grandes estancieros desde tiempos coloniales que impedía el acceso a la producción de otros sujetos sociales. En este sentido, los requerimientos del régimen revolucionario después de 1810 implicaron la desvinculación social y económica de vastos conglomerados de individuos (Gelman, 1993).

Este problema puede ser pensado en las décadas posteriores al mayo revolucionario, sobre todo cuando se observa una petición de «labradores y pastores de la campaña bonaerense» después de la caída de Rosas en 1852.

> Mientras somos dotados mejor que nadie de las aptitudes pastoriles, más ágiles que el extranjero para correr en el campo, más sufrido que él para arrostrar las intemperies, menos delicados que él para la mantención, pretendemos que ni él, ni nadie nos sea preferido para el cuidado de las haciendas de nuestra campaña. Hoy día los dueños de las majadas nos rechazan. Buscan para cuidarlas a europeos, a quienes generalmente se asocian, únicamente porque hallan en ellos servidores independientes a quienes nadie dice nada, a quienes ningún *quidan* se atreve a perturbar sus quehaceres, en el sagrario de su hogar doméstico. Esta garantía no la hallan en nosotros. Por esto nos desechan; por esto nos es preferido el forastero, con toda su bozalía, con toda su inferioridad industrial. He ahí la causa que perfecciona ese vergonzoso contraste de tantos hijos de la tierra ayer ricos, hoy día proletarios, al lado de tantos irlandeses ayer andrajosos, hoy día propietarios. A vosotros, supremos Magistrados, a vosotros toca nivelar estas situaciones, borrar una disparidad tan chocante, tan contraria a la ley natural; y como no es fácil que el extranjero descienda a nuestro nivel, forzoso será que nos elevéis a su altura. Lo conseguiréis fácilmente: haced respetar nuestro carácter de ciudadanos libres, y adornadlo con la instrucción que nos falta, pues, a los 42 años de emancipado, el hijo de la campaña de Buenos Aires, oíd bien, señores, [...] no sabe leer, o si lo sabe, es *uno en quinientos*. Habéis oído las más graves, las más nobles de nuestras exigencias, las que se refieren a lo más precioso de la vida, a la libertad individual, al goce tranquilo de la propiedad (Halperín, 1995, 512).

Si el lenguaje de estos actores sugiere hasta qué punto la desestructuración de los viejos vínculos productivos afectaban a un universo social diversificado, la virtual «representación» de los labradores y pastores de la campaña bonaerense tiene como nudo retórico la apelación a los principios promovidos por el liberalismo del XIX. Un universo de referencias complejo, atravesado por la costumbre y la innovación, prefigura de algún modo hasta qué punto los componentes de la mentalidad burguesa habían sido consensuados. Libertades individuales, defensa de la propiedad privada y el derecho a la educación constituían para estos virtuales ciudadanos las exigencias principales para el recorrido de la vida burguesa.

Si en los territorios del viejo virreinato del Río de la Plata el peso de las viejas estructuras del antiguo régimen habían sido casi desplazadas por un cambio relativamente vertiginoso que diversi-

ficó la estructura social al menos desde la explotación del lanar (Sábato, 1988), la persistencia del *mayorazgo* en la consolidada República de Chile revela hasta qué punto el orden económico «natural» no propiciaba de hecho, la conformación de una estructura agraria diversificada que nucleara a pequeños y medianos productores. Las condiciones del *inquilinaje* en el valle central chileno y la emigración de los carentes de tierras hacia otras regiones (fundamentalmente el norte minero y las provincias andinas de la Argentina), fue señalada ya por Vicuña Mackenna quien diagnosticaba en 1855 los condicionantes del desarrollo económico y social de su país. Desde una postura casi obsesiva de parangonar las regiones irrigadas por los ríos provenientes de los picos andinos con el Piamonte italiano, Vicuña auguraba un futuro por demás promisorio si se combatía sagazmente contra esas vallas de herencia colonial a lo que se debía agregar promociones fiscales para acelerar la producción agrícola regional (Vicuña Mackenna, 1952). También en el Ecuador, Juan Montalvo denunciaba el peso de la estructura latifundista del país. Como representante de grupos propietarios menores, Montalvo ejemplicaba las dificultades que encontraban estos núcleos sociales ante la herencia basada en la estructura de la propiedad agraria (Roig, 1984).

La tensión entonces entre las ideas de las elites liberales de sentar las bases de un mundo agrario burgués y el modo en que se articularon esas políticas en la estructuración de las economías agrarias, presenta un universo de situaciones que está en el cruce de diferentes racionalidades. Si en la Argentina de algún modo el mito permite reconocer las bases materiales de su construcción, en México y en el área andina los resultados difieren sustancialmente.

Los efectos de las políticas liberales sobre las comunidades y pueblos indígenas implicaron una desestructuración social y cultural mucho más profunda. En los inicios del XIX Humboldt había observado la incidencia de los nuevos estilos económicos en el entretejido social hispanoamericano. El núcleo del problema partía entonces de cosmovisiones culturales radicalmente diferentes. Si el mundo americano había sido convulsionado por los efectos de la conquista, el nuevo embate modernizador afectaría de manera notoria las relaciones sociales asentadas desde los tiempos coloniales en lo que respecta a las comunidades y pueblos indígenas americanos (Carmagnani, 1993, 227-238). El significado de la tierra para el mundo indígena está en el cruce de un tipo de valoración étnica y cultural muy distante de la racionalidad etnocéntrica de las elites liberales del XIX porque está vinculado a configuraciones míticas y religiosas. En el siglo XIX tierra y traba-

jo, los dos componentes de la racionalidad económica moderna, hincarán entonces una fuerte cuña en todo el espacio social hispanoamericano.

Si 1810 representa de algún modo el comienzo de la quiebra de la estructura colonial que había tenido en la población indígena un importante recurso fiscal a través del tributo, los gobiernos latinoamericanos no suprimieron el impuesto al indígena hasta que encontraron otras vías de financiamiento público. De este modo las comunidades indígenas del Ecuador (como también las de Bolivia) si fueron exoneradas del tributo después de la independencia, los requerimientos fiscales del estado ecuatoriano impuso, en 1828, la «Contribución Personal de Indígena» de tres pesos por cabeza. Los argumentos del impuesto radicaban además en que «no sólo es bueno y ventajoso para el Estado sino a ellos mismos y a la agricultura» porque «ésta no tiene brazos auxiliares [...] que los de los indígenas y ellos no trabajan si no es obligados por el pago del impuesto. Sin él [...] se entregan al ocio y a los vicios» (Barsky, 1984, 21). Y, aunque la normativa estuvo vigente hasta 1857, cuando quedaron igualados a los ecuatorianos blancos y mestizos en derechos y deberes, otros mecanismos de coacción laboral permanecían vigentes en el mundo andino desde los tiempos coloniales. El «sistema de concertaje» fue consagrado por el gobierno republicano del Ecuador en 1831. La vía del endeudamiento era una práctica regular en el mundo agrario latinoamericano durante todo el siglo XIX y, aunque el grado de eficiencia del mecanismo coactivo puede ser discutido, lo cierto es que si hacia 1826 un anónimo mexicano interpretaba que el propietario que adelantara por lo menos 50 pesos a un infeliz podrá «contar con un esclavo vitalicio» porque vinculaba en forma indefinida a las familias indígenas a las haciendas, aún en 1913 el Arzobispo de Quito denunciaba:

> El concertaje existe siempre con características de una prisión perpetua en los latifundios y cuando el peón se resiste a la servidumbre, en la ciudad y en los pueblos, la complicidad oficial tiene abierta la cárcel para sepultar al indio (Barsky, 1984, 20).

Particularmente las acciones tendientes a transformar al indígena en un productor capitalista generaron en un plazo medio la concentración de tierras en reducidas manos. En México a partir de 1857 y hasta el *porfiriato*, el acaparamiento de las tierras de los indígenas (las denominadas «tierras baldías», en franca analogía con el «desierto» argentino) implicó la expansión latifundista en detrimento de la población originaria que fue despojada de

las tierras que ocupaban al carecer de títulos regulares (Chevallier, 1983, 219). En esos años el mundo indígena andino también asiste a un programa de ex-vinculación de tierras que desarticuló los viejos vínculos que unían a las comunidades y pueblos del Ecuador. También en Bolivia para algunos representantes de la elite boliviana, los indígenas sólo podían prosperar bajo la mano fuerte de los hacendados criollos porque eran los únicos que poseían un espíritu capitalista. Para otros, era la única medida necesaria para cambiar al indígena de un campesino orientado a la supervivencia a un agricultor capitalista era abolir el tributo y dar a cada comunero el derecho de propiedad de sus parcelas (Langer, 1990, 21-22).

La idea de construir aquella sociedad rural burguesa se pulverizaba ante la concentración de la propiedad agraria en reducidas manos. A pesar de ello, Hispanoamérica en su conjunto a partir de 1870 da a conocer el ascenso de la sociedad burguesa que aparece conectado a los postulados del positivismo comteano. Los esfuerzos de los gobiernos latinoamericanos se concentraron en formar una nueva elite que hiciera efectivo el desarrollo de economías modernas progresistas y la estabilidad de los regímenes políticos. De ahí que el principal foco de irradiación de la filosofía de Comte lo constituyeran las instituciones que albergaban a los hijos de las nuevas burguesías (Hale, 1991).

Si estos testimonios de impronta comteana imprimieron nuevas direcciones en el itinerario cultural latinoamericano, el proceso de modernización de las economías y sociedades regionales recayó también en los núcleos burgueses más permeables a la transformación de sus propios negocios. Frente a un universo de negocios más globalizado, nuevos estilos de producción de bienes y de comercialización impusieron a los empresarios regionales la incorporación de tecnología y de formas de gestión empresaria más despersonalizadas. En el origen de los emprendimientos industriales de las últimas décadas del siglo XIX, la importancia de estos núcleos familiares aglutinados por densas redes de relaciones primarias ha sido decisiva como lo ha señalado una abundante literatura.

Si las estrategias familiares constituyeron una importante cuña para la creación de nuevas riquezas y el surgimiento de clanes empresarios diferentes a los que dominaron la actividad mercantil hasta 1850, otros comportamientos parecen definir un cambio relativamante radical entre los viejos burgueses y los nuevos. A la antigua definición de riqueza y de cierta austeridad en las formas cotidianas de vida, los burgueses de fines del siglo XIX opondrán

una actitud más abierta hacia el mundo exterior donde pudieran ser expuestos los recursos materiales y simbólicos acumulados desde décadas anteriores. Esos bienes pasarán a representar los más destacados signos de distinción y diferenciación social porque materializan de algún modo los componentes primordiales de todo buen burgués.

Sin embargo mientras las variables macroeconómicas del México de Porfirio Díaz insistían en señalar un futuro moldeado sobre el lema positivista del orden y del progreso, las huellas profundas de «los de abajo» cercenarían las bases legitimatorias del Estado liberal-burgués. Un nuevo giro revolucionario haría coincidir los reclamos de sectores liberales y el movimiento campesino en los albores del siglo XX. «Tierra y Trabajo» sintetizaba probablemente un cúmulo de situaciones culturales e históricas que poco tenían que ver con las aspiraciones científicas de un sector de la elite mexicana que pugnaba por dar bases científicas al desarrollo económico, social y político desde el último tercio del siglo XIX. Posiblemente la respuesta revolucionaria al zapatismo de 1914 debe buscarse en el cruce de la estructura latifundaria mexicana y en la racionalidad del mundo campesino e indígena que encontraba en los intersticios del régimen portaliano un lugar relevante para la acción colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

Alberdi, J. B. (1852), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivadas de la ley que preside el desarrollo de la civilización en la América del Sur,* Valparaíso, Besanzon.

Annino A. (1994), «Soberanías de lucha», en A. Annino, L. Castro Leiva y F. X. Guerra, *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, Iber-Caja, Zaragoza.

Balmori, D. *et al.* (1984), *Notable family networks in Latin American,* Chicago University Press, Chicago.

Barsky, O. (1984), *La reforma agraria ecuatoriana*, Corporación Editora Nacional/FLACSO-Quito.

Belgrano, M. (1988), «Memoria escrita por el Licenciado Don Manuel Belgrano, Secretario por S. M. del Real Consulado del Vireynato de Buenos Ayres, en 1809», en M. Belgrano, *Memorias,* Biblioteca Página 12.

Botana, N. (1991), *La libertad política y su historia*, Sudamericana, Buenos Aires.

Brading, D. (1975), *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810),* FCE, México.

Bragoni, B. (1999), *Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza en el siglo* XIX, Taurus, Buenos Aires.

Bragoni, B. (1992), «Redes y práctica política: un estudio de caso. El Club Constitucional Argentino de Valparaíso (1852)»: *Cuadernos Americanos* 44.

Cerutti M. (1988a), «Burgueses y burguesías productoras: comentarios introductorios», en M. Cerutti y M. Vellinga (comps.), *Burguesías e industria en América Latina y Europa Meridional*, Alianza, Madrid.

Cerutti, M. (1988b), «Formación y consolidación de una burguesía regional en el norte de México: Monterrey, de la reforma a la industria pesada (1850-1910)», en M. Cerutti y M. Vellinga (comps.), *Burguesías e industria en América Latina y Europa Meridional*, Alianza, Madrid.

Chevallier, F. (1983), *América Latina de la independencia a nuestros días*, Labor, Barcelona.

Chiaramonte, J. C. (1984), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Chiaramonte, J. C. (1989), *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Puntosur editores, Buenos Aires.

Ciriza, A. (1995), *El fragoso y difícil camino entre el Antiguo Régimen español y el moderno americano. Una aproximación al análisis del discurso político. El ilustrado ecuatoriano Vicente Rocafuerte*, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Collado, M. C. (1987), *La burguesía mexicana. El emporio Braniff y su participación política 1865-1920*, Siglo XXI, México.

Couturier, E. B. (1985), «Pedro Romero de Terreros: ¿comerciante o empresario capitalista del siglo XVIII?», en E. Florescano (coord.), *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700-1950*, Nueva Imagen, México.

De las Casas, B. (1985), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* Sarpe, Madrid.

Dean, W. (1988), «Industriales y oligarquía en el desarrollo de Sao Paulo», en M. Cerutti y M. Vellinga (comps.), *Burguesías e industria en América Latina y Europa Meridional*, Alianza, Madrid, pp. 23-54.

Devoto, F. (1992), «Algo más de las cadenas migratorias», en F. Devoto y E. Miguez, (coords.), *Asociacionismo, trabajo, identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*, CEMLA-CSER-IEHS, Ciudad.

Falcón, R. (1984), *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Fradkin, R. (1993), «La historia agraria y los estudios de establecimientos productivos en Hispanoamérica colonial: una mirada desde el Río de la Plata», en Id., *La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Gelman, J. (1993), «Nuevas perspectivas sobre un viejo problema y una misma fuente: El gaucho y la historia rural del Río de la Plata colonial», en R. Fradkin (comp.), *La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos* I, CEAL, Buenos Aires.

Germani, G. (1964), *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.

González Bernaldo, P. (1991), «La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario, 1810-1815»: *Boletín del Instituto de Historia americana y Argentina «Dr. Emilio Ravignani»* 3 (Tercera Serie).

González Bernaldo, P. (1993), «Pedagogía societaria y aprendizaje de la Nación en el Río de la Plata», en A. Annino, L. Castro Leiva y F. X. Guerra, *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, Iber-Caja, Zaragoza.

Guerra, Fr.-X. (1994), *Modernidad e Independencias*, Mapfre, Madrid.

Hale, Ch. (1992), «Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930», en L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina Cambridge*, Cambridge University Press/Crítica, Cambridge/Barcelona, vol. 8.

Halperín, D. T. (1985), *Crisis y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Alianza, Madrid.

Halperín, D. T. (1995), *Proyecto y construcción de una nación. Argentina, 1848-1880*, Ariel, Buenos Aires.

Koonings K. y M. Vellina (1988), «Origen y consolidación de la burguesía industrial en Antioquia», en M. Cerutti y M. Vellinga (comps.), *Burguesías e industria en América Latina y Europa Meridional*, Alianza, Madrid.

Knowlton, R. (1990), «Una comparación. La Expropiación de los Bienes de la Iglesia en México y Colombia»: *Siglo* XIX. *Revista de Historia* (México).

Langer-Jackson, E. (1990), «Liberalismo y tierra en Bolivia (1825-1920)»: *Siglo* XIX. *Revista de Historia* (México), pp. 10-25.

Mayo, C. (1995), *Estancia y Sociedad en la pampa, 1740-1820*, Biblos, Buenos Aires.

Moutoukias, Z. (1989), *Contrabando y control colonial. Buenos Aires entre el Atlántico y el espacio peruano en el siglo* XVII, CEAL, Buenos Aires, 1989.

Moutoukias, Z. (1988), «Power, coruption and commerce: the making of the local administrative structure in seventeenth-century Buenos Aires»: *HAHR* 68/4 (1988).

Moutoukias, Z. (1992), «Réseaux personnels et autorité coloniale: le négociants de Buenos Aires au XVIIIe siècle»: *Annales ESC*, juillet-octobre, 4-5.

Prebish, R. (1981), *Capitalismo Periférico. Crisis y transformación,* FCE, México.

Roig, A. A. (1969), *El Siglo de las Luces en la ciudad agrícola*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Roig, A. A. (1984), *El pensamiento social de Juan Montalvo,* Corporación Editora Nacional, Quito.

Roig, A. A. (1996), *La «Sociedad Patriótica de Amigos del País» de Quito,* CDS-Universidad Estatal de Bolívar, Quito.

Romero, J. L. y L. A. Romero (1977), *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Romero, J. L. (1984), *Estudios de la mentalidad burguesa*, Alianza, Madrid.

Romero, J. L., *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas,* Siglo XXI, Buenos Aires.

Sábato, H. (1988), *Capitalismo y ganadería en Buenos Aires. La «fiebre del lanar»,* Sudamericana, Buenos Aires.

Socolow, S. (1991), *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal. Familia y comercio,* Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

Vicuña Mackenna, B. (1974), *La Era Colonial*, Santiago, Nascimento.

Vicuña Mackenna, B. (1953), *La Argentina en 1855,* Buenos Aires.

Villalobos, S. (1987), *Origen y ascenso de la burguesía chilena*, Editorial Universitaria, Chile.

EL SURGIMIENTO DE LOS ESTADOS-NACIÓN Y LAS POLÍTICAS PEDAGÓGICAS COMO HERRAMIENTAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL Y DE CONTROL EN IBEROAMÉRICA EN EL SIGLO XIX

*Cecilia Sánchez**

1. *Introducción*

A diferencia de los Estados dinásticos e imperiales, característicos de los tiempos medievales, el Estado moderno se denomina nacional cuando se supone fundada la soberanía de un determinado territorio. La soberanía de un territorio posee al menos dos aspectos. Se trata de un evento fundacional que en un primer momento se revela en la dimensión del titánico gesto de una empresa guerrera. No obstante, dicho acto, por sí mismo, no se constituye en soberano hasta no llegar a establecer los parámetros de una nueva comunidad político-cultural sobre la base de un acto legal[1]. Enmarcada en una ley nacional, la comunidad se inscribe en dicha racionalidad y despliega delante de sí una suerte de *telos*, cimentado en la virtualidad de un tiempo que desde ese momento pasa a ser homogéneo.

Como se sabe, el prototipo del Estado-nación, compuesto de la trilogía territorio-Estado-pueblo, es común en Occidente en tanto que figura política de la modernidad, pero su forma de constitución en ningún caso es semejante en las diferentes latitudes

* Este artículo forma parte del proyecto FONDECYT «Filosofía y Nacionalidad», correspondiente al Concurso Nacional de Proyectos, realizado en Chile el año 1995.

1. Es importante recalcar el fundamento «legal» de la soberanía nacional, de otro modo el principio unificador de un pueblo consiste en actos ilegales expansionistas o bien busca su unidad en función de la raza o la lengua. Hannah Arendt analiza varios de los peligros en los que han incurridos aquellos Estados-nación que han desbordado el marco legal de la «soberanía», a la vez que han transgredido los «derechos» internos de los implicados en ella. Cf. Arendt, 1994, 182-194.

en las cuales existe. El evento como tal arranca de una multiplicidad de experiencias históricas de diferente signo, cuya repercusión alcanza a la historia reciente de la mayoría de los países del planeta.

Por otra parte, cabría hacer notar hasta qué grado nos encontramos hoy con fronteras y distancias que han ido desapareciendo como consecuencia de un industrialismo, tecnologías y políticas cada vez más globalizadas. Hasta no hace mucho, las naciones parecían formas políticas destinadas a perpetuarse indefinidamente, pero hoy cada vez más se desdibujan y hacen emerger formas de homogeneización hasta ahora insospechadas. Ahora bien, dados los acontecimientos mencionados, ¿qué puede decirse de la construcción de este orden nacional y estatal en Iberoamérica?

En mi opinión, la pregunta formulada es altamente compleja y puede abordarse desde diversos ángulos. Sin embargo, para que ella tenga algún sentido y se la perciba en sus lazos de unión con el presente, se la debe intentar responder tomando en consideración algunos aspectos del fenómeno de globalización que comienza a regir a las sociedades actuales. He mencionado esta nueva situación para que sea posible entender las mutaciones y, en algunos casos, la pérdida casi total de significado de varias de las grandes categorías que han participado en la conceptualización y construcción de los Estados-nación en Iberoamérica.

En virtud de lo dicho, la intención de este artículo es examinar la manera en que algunos pensadores y filósofos iberoamericanos del siglo XIX han buscado darle una forma y un contenido al *telos* de comunidad del que hablé más arriba, para lo cual dispusieron, casi únicamente, del pensamiento filosófico moderno europeo. Aquel pensamiento, como se sabe, promovió su proyecto como universal, no obstante, sus formas de traducción no han podido ser sino particulares y tremendamente políticas.

La perspectiva desde la cual deseo revisar algunos de los discursos, categorías y simbolizaciones generados por los filósofos iberoamericanos de mayor resonancia en relación con el tema de la nación consistirá en hacer visible una suerte de política de la traducción, desplegada por éstos en un determinado contexto histórico-político y en función de sus personales tomas de posición.

Por cierto, antes de comenzar cabría subrayar que el surgimiento de los Estados-nación puso en circulación una serie de temas de gran envergadura ligados a la así llamada modernidad, ya que establecer territorios soberanos en Iberoamérica implicó adherir a la lógica envolvente de varios de sus principios. Entre las

diversas dimensiones en las que ésta se dio a conocer en el siglo XIX, especialmente en relación con la construcción del Estado republicano y la ciudadanía, se encuentra el tema de la educación y la estatización de la lengua y la literatura como formas efectivas de socialización.

De allí que la primera gran traducción, la más política de todas, va a ejercerse, justamente en torno a la semántica profunda del término «educación». Inspirados en Rousseau y Kant, entre otros, educar pasó a ser sinónimo de «civilizar», olvidando que civilizar no es lo mismo que «moralizar», según lo ratificaron dichos filósofos[2]. En la primera noción se juega la adaptación a las nuevas exigencias homogeneizantes que comienza a imponer la nueva sociedad. Moralizar, por el contrario, es buscar la «autonomía» de cada individuo según las declaraciones expresas de la filosofía de la Ilustración.

En una primera aproximación, la educación se concibe como el vehículo por medio del cual se espera pasar de una comunidad fáctica, permeabilizada por las tradiciones premodernas propias del continente, a una forma de reunión racional, socializada o civilizada, forma que debía ser creada, inventada artificialmente en virtud de una serie de mecanismos técnicos. La educación y el uso de una lengua estatal se aprecian, a lo largo del siglo XIX, como herramientas privilegiadas, orientadas a un objetivo principal: la nacionalización de la sociedad.

Según Etienne Balibar, una formación social no llega a ser nacional hasta que un individuo no se instituye como *homo nationalis*, ello desde su nacimiento hasta su muerte (cf. Balibar y Wallerstein, 1990, 122-126). Una sociedad así no existe naturalmente: todo un conjunto de aparatos y de prácticas cotidianas deben colaborar para conformar este tipo de unidad autónoma y, sobre todo, deben proyectar o anticipar esta constitución.

¿Cómo lograr conciliar este doble movimiento, cuyo eje a la vez que principio de individuación es un fenómeno colectivo? Es necesario insistir en que se trata de una operación ficticia, aunque no ilusoria, ya que dicha operación ante todo busca lograr un efecto institucional, es decir, una fabricación. Con todo, el Estado invocará una unidad preexistente y apelará a una misión histórica que permite idealizar la política bajo el sentido de la pertenencia, es decir, en nombre de una colectividad cohesionada por una ley

2. En lo que a Kant y Rousseau concierne, M. Crampe-Casnabet analiza los diferentes sentidos políticos que, en relación a la educación, poseen los términos moralizar y civilizar: cf. Crampe-Casnabet, 1990, 236-237.

común. La paradoja es, precisamente, que el individuo construye su identidad en un campo de valores sociales, de normas y de símbolos colectivos, o sea, en medio de una colectividad institucionalizada, la cual también se encuentra en plena construcción.

Por último, habría que señalar que a la colectividad fundada en la ley la recorren otros dos tipos de comunidad: a saber, la comunidad de la lengua, una de cuyas mediaciones es la institución escolar; la otra es la comunidad étnica o racial, cuyo núcleo es la familia[3]. Esta última es la que más notablemente crea márgenes con un exterior y alimenta todo tipo de segregaciones. Del mismo modo, no es posible ignorar que la educación también funciona como una suerte de principio diferenciador de capas sociales, como se verá más abajo en relación con el fenómeno del positivismo, al asignarle a los individuos y géneros distintos destinos sociales, pese a que sus procedimientos generales se orienten a la uniformización de la sociedad.

2. *Las reflexiones sobre la lengua, la literatura y la filosofía en Iberoamérica*

Pese a los principios emancipadores por los que se rigieron los procesos independientistas, a menudo fue el esquema autoritario de poder apolítico, concentrado en la figura de un caudillo o en una personalidad carismática proveniente de la clase aristocrática, el que se estableció como primera forma de gobierno en la mayoría de los nuevos pueblos de Iberoamérica (cf. Romero y Romero, 1977). En tal contexto, los debates acerca de las formas de configuración política de las nuevas sociedades debieron desarrollarse en medio de una serie de principios encontrados y en un fuerte contraste con una realidad que permanentemente los desmentía. Es así como uno de los grandes temas al cual se abocaron algunos pensadores con el propósito de refundar simbólicamente la política fue el de la lengua y la literatura. Dicho interés venía dado por una doble vía.

Por una parte, la lengua ya había sido objeto de grandes debates en Europa a partir de mediados del siglo XVIII, especialmente entre los grupos de los innatistas cartesianos y los sensualistas[4]. El lenguaje era interrogado por estos últimos a partir del modelo

3. El Estado interviene en las relaciones familiares a través de reglamentaciones jurídicas relativas a la herencia, la muerte y el nacimiento, entre otras.

4. Algunos de los filósofos europeos cuyo objeto de estudio fue la lengua y que, a su vez, sustentaron posturas políticas fueron, entre otros, de Brosses, Dumarsais, Rousseau, Diderot y Condillac.

triunfante de la física y de la mecánica. La cuestión fundamental era ver cómo el uso de la lengua produce efectos sociales, políticos y económicos en la medida en que lo real se sustituye por las variadas figuras del discurso, razón por la cual se intentaba analizar sus límites, su extensión y demás posibilidades lingüísticas, a la par que se establecían todo tipo de desplazamientos transdisciplinarios entre saberes tales como la física, la economía, la lógica, la filosofía, entre otros[5].

Por otra parte, una de las necesidades políticas en Iberoamérica, para los efectos de homogeneizar los discursos públicos, comienza a ser la instalación de una lengua de Estado, entendida como una lengua de la razón, lo cual dio lugar a una serie de replanteamientos acerca de la necesidad o no de la presencia del latín en las instituciones escolares, como había sido la costumbre de la educación cuya vertiente era religiosa o clásica. Se discute, asimismo, la legitimidad del lirismo barroco cuyo dominio se hacía sentir en la literatura y en la escritura burocrática y en los salones de las clases oligárquicas más conservadoras. Del mismo modo, la lengua oral y los dialectos regionales quedaron situados del lado de los discursos de circulación popular.

La nueva gramática, por el contrario, buscaba eliminar —en el caso de la corriente sensualista— el exceso de significado de las palabras y asociar el signo a la experiencia sensible. De allí que en lugar del uso de las formas barrocas y ritualistas del lenguaje, se comenzará a valorar el uso de la lógica como parte de una política de la gramática. En este plano, la lengua hará visible su potencia generadora de poder en la esfera de la política, en el campo jurídico y en el económico, así como su poder comunicativo y su capacidad de vínculo entre los individuos de la colectividad.

El lenguaje pasó, así, a ser un instrumento poderoso en el uso moderno del poder. Dada su capacidad de simbolización, al igual que como ocurre con el dinero y con la educación, según el empleo de sus figuras lingüísticas, a partir de él se podían gestar relaciones verticales y de horizontalidad. Del predominio de una u otra de estas coordenadas dependerían, en gran parte, las formas de participación política asumidas por las nuevas colectividades nacionales.

Como muy bien señala el Bernardo Subercaseaux en su libro sobre Lastarria, «conservadores y liberales coinciden en que la política es un campo reservado a los hombres cultos» (Superca-

5. Respecto del tema de la lengua y sus operaciones transdisciplinarias en el siglo XVIII en Francia, cf. Markovits, 1986.

seaux, 1981, 59). Ello queda de manifiesto en el modo en que los problemas políticos se enfrentan en toda Iberoamérica desde el dominio del saber y la cultura. Por cierto, los debates sobre la lengua y la gramática se sostuvieron sobre la base de diferentes posiciones. También han sido diversas las posturas acerca de la misión acordada a la literatura y la filosofía en el proyecto de constitución de la nacionalidad republicana. Los venezolanos Andrés Bello y Simón Rodríguez, los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, Victorino Lastarria en Chile, entre otros, fueron algunos de sus prestigiosos protagonistas.

La mayoría de los pensadores mencionados se refieren al tema de la lengua y la literatura en función de una finalidad cuyo propósito inmediato era el de ganar una batalla: establecer la supremacía de una razón universalizante por sobre cualquier tipo de particularismo. Dicha batalla era dirigida principalmente por el Estado en nombre de la nación y se sostenía en el dominio de una *ratio* discursiva contra una naturaleza caótica, oscurantista, prisionera de toda suerte de pasiones. De igual modo, en el plano del territorio se libraron todo tipo de combates similares, especialmente cuando el Estado debía hacer sentir su presencia en territorios o comunidades marginales ubicadas en espacios fronterizos. José Luis Martínez señala que en los casos de expansión territorial, «cada burocracia estatal intentaba dibujar para sí misma una determinada representación de los espacios, territorios, poblaciones y riquezas necesarias para el control administrativo, puesto que se trataba, en todos los casos, de burocracias externas a la región (Lima, La Paz o Santiago)» (Martínez, 1994, 202). La lógica empleada era diferente según el país de que se trataba, pero, asimismo, las estrategias empleadas por la propia comunidad indígena para eludir ese control estatal demuestra que se trataba de una lucha en la que se confrontaban distintas formas de racionalidad y de intereses.

Volviendo a la literatura, el lugar de la tradición de la palabra oral fue asimilada, según el esquema polarizado del pensamiento ilustrado, como pura naturaleza. Se trataba del lugar de la barbarie, según una mirada que, como es el caso de la mirada de Sarmiento, percibe en el mundo europeo su modelo pleno: el de la civilización.

¿Cómo se establece esta mirada? La operación de Sarmiento en su *Facundo* es ambigua, ya que no busca la exclusión de la lengua de la tradición. A la inversa, me parece acertada la perspectiva de Julio Ramos, según la cual Sarmiento busca traducir la lengua oral a la lengua escrita con el propósito de «mediar» entre

la civilización y la barbarie (cf. Ramos, 1989, 26). La operación de Sarmiento sería, ante todo, político-estatal: el discurso del otro, la voz del pueblo fáctico, su murmullo, sus formas de articulación, debían codificarse a fin de poder incorporarlo a la legalidad de la vida pública. Se trata, como se dijo más arriba, de una práctica de socialización adaptativa, de domesticar, con conocimiento de causa, a las turbas populares.

El caso de Bello es diferente. Su discurso debe reconocerse en particular en el ámbito de la Universidad, como su primer Rector, así como —en el orden teórico— en aquella vertiente del pensamiento anglo-francés que proclama una mezcla curiosa de empirismo y espiritualismo, de acuerdo a la fórmula ideada por uno de sus maestros más importantes: el ecléctico Victor Cousin (cf. Ruiz y Sánchez, 1991). Su famoso discurso en el acto de instalación de la Universidad de Chile, el 17 de septiembre del año 1843, es el texto más sintomático de las tensiones políticas vividas en ese período en el dominio del saber. Las discusiones pedagógicas, los puntos relativos a la gramática castellana, el uso de figuras oratorias plenas de moderación, más que verdades, trasuntaban un curioso equilibrio político que le permitió mantener el apoyo del gobierno conservador, pero también levantó fuertes críticas en algunos de los que habían sido sus discípulos. Con posterioridad, Lastarria narrará la conducta de su maestro en aquel acto en los siguientes términos: «Pero el maestro nos dio la mano a todos sin satisfacer a ninguno de los dos bandos, construyendo su obra sobre las dos corrientes encontradas» (Lastarria, 1885, 225).

La invocación ecléctica que Bello hizo en su discurso de la sentencia de Heráclito: «Las verdades se tocan», junto con hacerlo aparecer imparcial frente a las rígidas posturas políticas de la época, le permitió mantener la concepción tradicional de Universidad como *universitas literarum*. Se trataba de recoger la verdad en todas sus variadas acepciones: desde la verdad proclamada por las ciencias hasta la verdad del dogma religioso.

En relación con las conexiones que, en el nuevo esquema de los saberes ilustrados, la lengua mantiene con la razón, Bello antepondrá el «saber decir» (Ramos, 1989, 35-49), mezcla de elocuencia y lógica, ligado a una gramática cuya operación es artificial y no natural como el habla popular. Ello queda de manifiesto cuando se refiere al rol que debe asumir la literatura en relación con el ejercicio intelectual y también moral. Al respecto dirá: «Aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de pulir las costumbres, que afina el lenguaje, haciéndolo vehículo fiel, hermoso, diáfano de las ideas» (Bello, 1885, VII,

314). Pese al uso implícito de muchos de sus giros, no cuesta mucho advertir en las frases citadas que su modelo discursivo favorito es el jurídico. Como se sabe, el discurso y la profesión de mayor cercanía con el poder político en Iberoamérica ha sido la de los abogados. Por lo mismo, cómo no reconocer en Bello al educador, al jurista, al filósofo y al literato que, desde el Estado y a través de la Universidad, apela a la elite en el poder. Bello no pretende, como Sarmiento, domesticar a la multitud bárbara. Él se ubica en la coordenada contraria, ya que él es un político de la palabra vertical. Él se mueve en el esquema del educador letrado, todavía no profesionalizado, como exigirá poco después el positivismo cuando prescriba, en reemplazo de las letras, las nuevas técnicas pedagógicas fundadas en las ciencias.

En el campo de la literatura, Lastarria entró a competir con su maestro Bello, fundando, junto a otros intelectuales ilustrados, en el mismo año 1843, la *Sociedad Literaria*, institución donde lo eligen como su Director. En dicha sociedad se tratan temas de filosofía, literatura e historia, con el fin de difundir el ideario liberal. En aquel lugar, hacer literatura era hacer política y hacer política era hacer literatura.

Sin embargo, tanto Bello como Lastarria y Sarmiento, cuando fomentan la creación de una literatura o cultura nacional tienden a caer en una imitación indiscriminada del modelo europeo de cultura, pese a que Lastarria se refiere explícitamente a la distinción entre una forma que se adapta y acopla a un contenido que sería originario (cf. Jocelyn-Holt, 1986). Lo mismo sucede con Bello, para quien la apropiación de los conocimientos ilustrados reside casi exclusivamente en su uso y aplicación, tal como lo señala en su primer discurso rectoral.

Al igual que con Bello en Chile, en Brasil, desde el comienzo del siglo XIX, Mont'Alverne y el pionero del nacionalismo literario, Gonçalver de Meglha, serán quienes introduzca las ideas de la filosofía francesa del período de la Restauración. Según Cruz Costa, especialmente en el eclecticismo encontraron los intelectuales brasileños los principios para justificar la situación política de la época. El eclecticismo parecía encajar con la educación ornamental que se daba en las aulas y convenir al espíritu de la incipiente aristocracia. Ya en 1828 se hacía público el deseo: «Nada de excesos. Queremos la Constitución, no queremos la Revolución» (Costa, 1985, 24).

Alberdi en Argentina constituye un caso digno de destacar en relación con su forma de *translatio* del pensamiento europeo a las circunstancias locales de la cultura argentina. Como Bello y Las-

tarria, él se mueve en el Salón Literario de su país, en el cual demuestra ser un lector político del pensamiento ecléctico ya desde la tercera década del siglo XIX. Pero, además, es un traductor fino de las pequeñas filiaciones de ideas cuyo núcleo profundo constituye un respaldo político a su postura. La política Argentina es inestable, todavía no había sido posible configurar un modelo de política nacional sobre la base del modelo ilustrado. El manejo institucional del país lo tiene el partido federal. Alberdi combina en su pensamiento una valoración romántica hacia ciertos elementos locales con una escuela histórica de corte hegeliano. Podría decirse que combina razón y barbarie, es decir, la civilización universal y las dimensiones originarias y arcaicas de la región. Por lo mismo, sus lecturas fragmentan el pensamiento de autores como Kant. Para leerlo utiliza a Lerminier, Cousin y Jouffroy, de quienes se vale como modelo para hacer aparecer la moral kantiana «como una suerte de conciliación entre las exigencias universales y lo peculiar de cada situación determinada» (Dotti, 1992, 46-48). Él se opone a un Kant o línea de pensamiento cercana al jacobinismo, como es el caso de la corriente sensualista. De igual modo, más adelante también entrará en disputa con el positivismo.

Cercano al paradigma sensualista, tan temido por Bello y Alberdi, Simón Rodríguez asumirá, alrededor de las mismas décadas, la construcción de la nación desde la óptica del lenguaje. Se trata, esta vez, de entablar una batalla frontal entre el lenguaje barroco y la lengua fundada en la *ratio* científica.

Como bien subraya Arturo Roig en su comentario acerca de dicho autor, él reordena a su modo algunos de los tópicos de la cultura europea a fin de suprimir el azar y la ignorancia en el campo de la cultura (cf. Roig, 1995).

Sus postulados arrancan de las ciencias experimentales y desde allí ataca el ya mencionado espiritualismo presente en los eclécticos americanos, quienes se mueven en el terreno de una metafísica renovada y en los *a priori* racionalistas, mientras que el lenguaje, la expresión y la producción misma de la sociedad arranca de las condiciones materiales de la realidad. Inspirado en Gabriel Girard, entre otros, para quien la riqueza de la lengua nada tenía que ver con la abundancia de palabras, sino con la cualidad de éstas, propondrá un signo único, al cual debería corresponderle un concepto único[6]. Se trata de reemplazar las palabras por las ideas, de

6. La obra de Simón Rodríguez en la cual expone algunas de sus ideas sobre la economía del lenguaje es *El libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, Edición fascimilar, Arequipa, Caracas, 1830.

eliminar, casi hasta el límite, la equivocidad del lenguaje. El modelo, por excelencia, de esta forma científica de hablar es el discurso aforístico. No obstante, la comunicación misma del lenguaje, su forma de transmisión, desde el punto de vista del receptor, tendría que cederle un pequeño espacio a los significantes y a la retórica. Es en este punto que Rodríguez acude a la pintura como una metáfora de la expresión del lenguaje. Al respecto dirá «no podemos hablar sin pintar», «gesticular es pintar» (cit. por Roig, 1995, 15). La retórica de esta expresividad cumple con los requerimientos del pensamiento sensible, ya que se trata de una representación del dato sensible que se dirige al entendimiento y no a los sentimientos que mueven a la voluntad. Por esta vía Rodríguez apela a la emancipación del receptor y propone un modelo comunicativo horizontal, por completo opuesto al de quienes manejan el modelo espiritualista o ecléctico.

Además del pensamiento sensualista y espiritualista y su variante ecléctica, paralelamente se hizo sentir en Iberoamérica la presencia del utopismo socialista. Éste provenía de una nueva mentalidad europea forjada en la época de la Revolución Francesa, los procesos independientistas de América, incluida la revolución industrial de Inglaterra. Algunos de sus forjadores fueron el inglés Robert Owen y los franceses Claude Henri de Rouvroy, el conde Saint Simón y Charles Fourier. Posteriormente aparece Pierre-Joseph Proudhon, Louis Blac, Auguste Blanqui y otros. Por su parte, la historia del utopismo en Iberoamérica no comienza antes de 1830. Es fronterizo con el liberalismo, el nacionalismo popular, el radicalismo y de otras corrientes menores. Como todo pensamiento en su circulación y discusión por Iberoamérica se vuelve heterodoxo. Podrían mencionarse hasta qué grado el romanticismo literario se encuentra asociado al socialismo. Este pensamiento reivindica la igualdad humana, la fraternidad universal, el desarrollo libre de la individualidad, la creencia en el progreso y la perfectibilidad humana. No es especialmente anticapitalista, pero pone atención en los abusos del sistema, tampoco es antirreligioso, lo cual lo hace ser más rápidamente aceptable en estas latitudes. Al igual que la mayoría de los pensamientos sociales y políticos del siglo XIX, nuestros utopistas confiaban más en las reformas hechas desde arriba hacia abajo, es decir, en la adopción de sus ideas hechas por jefes de Estado, o en minorías selectas, como también ocurrió con el positivismo.

Utopistas como Santiago Arcos, Francisco Bilbao, Esteban Echeverría y José Ignacio Abreu, en sus análisis políticos observaban el estado fragmentado de la nación: contabilizan a los pobres y exa-

minan las discriminaciones de castas, de razas y de todos los fenómenos que contradicen la igualdad proclamada por el pensamiento ilustrado (cf. Rama, 1977).

3. *El Estado como agente autorizado de la construcción nacional en el pensamiento positivista*

Hacia mediados del siglo pasado comenzó a hacerse sentir con gran fuerza la presencia del positivismo en toda Iberoamérica. Su poder configurador de la política y de la cultura en general lo convierten en el pensamiento del Estado y de la nación por excelencia, ello pese a sus principios universalistas. Por cierto, el positivismo iberoamericano no es posible considerarlo como una simple prolongación del pensamiento de Comte, Littré, Mill y Spencer. Es necesario remarcar el conjunto heterogéneo de sus lectores y sus variadas bifurcaciones, posturas y condiciones de existencia.

Con todo, el positivismo comteano fue una de las variantes más apreciada por los intelectuales iberoamericanos en su forma de categorización de la realidad. Dada su relación especular, a partir de él la política y la educación aparecen dotadas de numerosas similitudes, de vecindades analógicas. Como se sabe, dicho pensamiento buscaba ponerle fin a las fluctuaciones intelectuales y políticas. A cambio propone subordinar el poder político al sistema de las ideas científicas, ya que a dicho saber se le supone la capacidad de fundar un buen orden social en virtud de su naturaleza estable. En tal situación, esta concepción que hace de las ciencias el punto de convergencia de la política, imita la consabida tradición imperial que gira en torno de un centro fijo, tal como la soberanía de un Príncipe, modelo de una sociedad monista y centrípeta.

En el caso de México, Gabino Barreda entiende las circunstancias históricas de su país, al igual que Comte, como «anarquía social». Por una parte, la clase social ilustrada liberal se enfrenta con la clase conservadora, formada por el clero y la milicia. Por otra parte, se enfrenta con grupos fuertemente combativos, inspirados en los filósofos de la Revolución Francesa, llamados los jacobinos. El grupo de los positivistas buscaba el «orden» como un principio que está sobre cualquier otro. Es más, aquél se estableció como uno de los valores fundamentales del Estado nacional, lo mismo que el de «progreso», el cual propendía a sustituir un estado por otro y podía hacer avanzar la historia positiva del país. La voluntad de la divinidad y la del caudillo militar quedaban atrás, se

trataba ahora del triunfo del estado positivo, el que, en un primer momento, llegó a identificarse, con Justo Sierra, con el Porfirismo (cf. Zea, 1968, 48-50).

Orientado por este mismo tipo de mirada unificada que el positivismo ofrece, Valentín Letelier en Chile propuso su concepción de la organización de la sociedad nacional sobre la base de un diagnóstico crítico de la situación política chilena, similar al efectuado por Barreda en México. Él percibe como una situación de peligro para la nación la ausencia de «unidad de creencias» en la población y, por extensión, la falta de unidad de intenciones en el gobierno (cf. Letelier, 1912). Desde el punto de vista de la famosa ley de los tres estados antes mencionada, el fraccionamiento responde a un «atraso» en el cumplimiento de esta ley, dado que el estado teológico había sido ya desplazado en el resto de la humanidad. Pese a su carácter universal, la marcha del progreso social parecía no desplegarse entre nosotros en toda su amplitud.

El tipo de poder al que aspiraban quienes acudieron al modelo positivista tenía características especialmente antidemocráticas, aunque sus postulantes se reclamasen grandes demócratas, ya que se trataba de un poder cohesivo, capaz de disolver todo tipo de diversidad de perspectivas, así como todo sectarismo. El poder se consideraba más legítimo cuanto más propendiera a una suerte de «transpoliticidad», es decir, cuando sobrepasaba las diferencias, sin hacer un llamado —como el que hace la política ordinaria— a una «mayoría simple». Su ideal era, por así decir, el de ir al encuentro de una república universal. La política como tal no podía, por ella misma, constituirse en un todo orgánico, razón por la cual el gobierno temporal tuvo necesidad de una verdad compartida. Se trata de una doctrina común proveniente de las ciencias, producida por un intelecto público cuyo domicilio es la Universidad. El cometido de dicha institución era el de crear y difundir, adecuadamente, la verdad universal de las ciencias, convirtiendo a la sociedad en un individuo único.

La educación se refleja en la política en la medida en que la unidad de las escuelas, dirigidas por la Universidad, expresa y confirma la unidad de la patria. A nombre de una tal exigencia, las escuelas deben consagrarse a la enseñanza de verdades comúnmente admitidas, dejando las dudas y la especulación a la discusión sabia practicada en las universidades. El positivismo aplica un doble criterio a la escuela y a la Universidad: la instrucción primaria está destinada a todos y dispensa sólo un mínimo de conocimientos. A la inversa, la educación superior debe contener la totalidad del saber y entregárselo sólo a un pequeño número

de estudiantes: la cultura y la política se conciben vertical y selectivamente.

En su intento por cubrir la totalidad de la sociedad, el positivismo también buscó administrar el espacio educativo que comenzó a representar el domicilio, lugar privilegiado en el que se forman opiniones y costumbres que pueden preparar la ruina de las instituciones. Es así como aparece en la escena educativa la mujer, ya que Comte y sus seguidores en Iberoamérica propusieron «cientifizar» el papel de la madre, en la medida en que, más que engendrar y nutrir, su cometido es educar: ser la maestra de sus hijos. Tales argumentos ayudaron a exigirle al Estado una instrucción igualitaria para los dos sexos y hacer también de la mujer un «ser social». Enrique José Varona dirá al respecto: «Todo lo que hay, pues, de común en ambos sexos debe cultivarse del mismo modo». Sin embargo, pese a proclamar la igualdad de la mujer, también se le rehusa toda posibilidad, como la sugerida por Mill, de emancipación y de acceso al espacio público. El mismo Varona agrega: «ni la inteligencia ni la sensibilidad femeninas [...] se han de aplicar a los mismos asuntos ni del mismo modo que los de los hombres». Se trata sólo de dar «tono mental y vigor a la familia» (Varona, 1980, 60).

Por otra parte, el ecuatoriano Belisario Quevedo se refiere al tema de la nacionalidad a partir de categorías similares, pero llega a conclusiones un tanto diferentes. Él describe a las clases sociales como superpuestas, es decir, desintegradas en relación con una cultura común, síntoma de una sociedad inorgánica. Su análisis se mueve en el dominio de la psicología de los pueblos y su determinante naturalista, de donde deriva sus prejuicios raciales. Propone una pedagogía nacionalista y evolucionista en la que se enseñe la necesidad de la expansión territorial (Roig, 1982, 107-127).

En Brasil, mucho más que en Chile[7], el positivismo fue acogido incluyendo la doctrina y culto de la religión de la humanidad. Tal es el caso del primer positivista brasileño, Luis Pereira, cuyo libro se tituló *As tres filosofias*, del cual sólo redactó la filosofía Teológica y la Filosofía Metafísica. Su principal tema fue el religioso, al igual que Miguel Lemos y Raimundo Teixera, quienes transformaron su trabajo en vivencia religiosa. Sin embargo, la importancia del positivismo fue capital en este país, puesto que en su nombre se pasó del Imperio a la República. Posteriormente,

7. Los exponentes de la doctrina religiosa en Chile fueron los hermanos Lagarrigue. Lastarria y el recién citado Letelier se hicieron cargo más bien de la doctrina del principal divulgador de Comte: su discípulo Littré.

la orientación naturalista de tal pensamiento tuvo lugar en la Escuela de Recife (cf. Larroyo, 1978, 106-114).

En el caso del Perú, quien primero dio noticias de Comte fue el español José Luis Mora. Por la misma época, el político liberal, José Antonio Barrenechea, propone una reforma de las ciencias sociales en el marco de la filosofía de la evolución, al igual que Mariano Cornejo, quien se preocupó del tema de la división del trabajo y las categorías de la sociedad y el estudio sociológico del lenguaje.

Del mismo modo que en Ecuador, el positivismo en Bolivia tuvo fuertes repercusiones racistas. Éste fue el caso de Nicomedes Antelo, quien, en pro del progreso universal, propuso la abolición de la raza indígena, ya que, en su opinión, «el indio no servía para nada» (cf. Larroyo, 1978, 109).

En el Uruguay el positivismo se orientó principalmente hacia el evolucionismo sajón de Darwin y de Spencer. Comte, por el contrario, no encontró seguidores en este país, ya que se pasó bruscamente de la metafísica espiritualista del eclecticismo al espíritu científico. En la línea del naturalismo científico, influyó en las reformas educacionales de la escuela primaria y de las universidades, a través de personajes como Costa y Varela (cf. Ardao, 1968, 251-255). José Enrique Rodó y José Pedro Massera, influidos por Renán, Guyau, Bergson y James, reaccionan, hacia finales de siglo, contra este movimiento. Algo semejante ocurre en Cuba con pensadores como José de la Luz y Enrique José Varona, siendo este último una de las figuras más representativas del positivismo en América. Es crítico de Comte y Spencer, pero acepta de ellos el concepto naturalista del mundo y de la vida. José Martí, asimismo, le opondrá resistencia desde la literatura a partir del nuevo esquema del intelectual moderno que ya había logrado independizarse del Estado.

En Argentina, los hombres de la generación romántica: Echeverría, Sarmiento y Alberdi son reemplazados primero por Alfredo Ferreira, pedagogo y filósofo, quien fue uno de sus animadores. Postuló la adaptación de Comte a las necesidades de América y no su adopción literal. Más tarde, la generación de los ochenta se dejó influir por Spencer, pero se hizo coexistir el positivismo con elementos eclécticos, cristianos, racionalistas y krausistas (cf. Martínez, 1986, 279-286). A ella pertenecieron José Nicolás Matienzo, Rodolfo Rivarola, Roca, Pellegrini, Juárez Celmán, entre otros (cf. Larroyo, 1978, 111-113).

Las modernizaciones vehiculadas por el positivismo y las nuevas profesiones que éste trajo consigo, hacia finales y principios del siglo

XX, fueron estableciendo una nueva forma de crítica social; estas modernizaciones principalmente se dirigieron contra las excesivas concentraciones de poder del Estado cohesivo. Como subraya Angel Rama, entre otros, una de las más notorias ampliaciones letradas de la modernización favorecida por la educación, después de la Universidad, fue la de la prensa (cf. Rama, 1984, 79).

El sentimiento nacional ya se había comenzado a instalar en Iberoamérica, pero esta vez lo toma a su cargo la sociedad civil y los intelectuales más autónomos trabajan en él a través del discurso literario e historiográfico, actividades que cobraron una fuerte legitimación desde fines del siglo XIX. La nación ha dejado de ser un impulso de la razón y ahora aparece comprometida con el mundo rural y étnico, con sus tradiciones y valores premodernos.

Cabría señalar, por último, que la extrema fusión existente en el siglo XIX entre el espacio político y el espacio intelectual hizo del letrado un funcionario del Estado y estableció nexos indisolubles entre tales ámbitos, cuya vigencia continúa hasta el día de hoy. De igual modo, el nuevo intelectual, independizado del Estado, continuará en su papel de ideólogo de la sociedad y en una relación compleja y contradictoria con el poder político. En mi opinión, será la sociedad civil la más afectada con las políticas cohesionadoras de la nación provenientes del Estado y de los partidos políticos, ya que ambos sectores intentarán erradicar de ella toda huella de diversidad y diferencia, viéndola como un factor peligroso de desintegración social.

4. *Conclusiones*

La independencia de las nuevas comunidades iberoamericanas vino a escenificar un rompimiento con la tradición hispánica, creando un horizonte cuya temporalidad se hizo lineal, progresiva. La fundación de la nueva legitimidad histórica queda señalada ahora por la Constitución jurídica, cuya palabra escrita fija el patrón de inteligibilidad de la organización política, papel antes reservado a la tradición oral. La palabra jurídica, inspirada en la tradición republicana, pasó, así, a ser el principio constitutivo del Estado, a la vez que su albergue racional.

Liberadas de España, las nuevas comunidades aspiran formar parte del universo moderno en relación con el cual pasaron a medirse a todo lo largo del siglo XIX en términos de retraso. Ya sea que se la aprecie o no, la modernidad es la principal coordenada a partir de la cual Iberoamérica comienza a preguntarse por ella misma. Es así como las diversas configuraciones de sentido

que han tenido lugar en torno al tema de la política, la cultura y la filosofía, la tienen a ella como su eje ordenador. Un punto de vista político de la cultura nos pone en presencia de un conjunto de controversias, un espacio plural de discusión en torno a las diferentes vertientes del pensamiento europeo. Por lo mismo, cabría recalcar una situación que a menudo pasa inadvertida, a saber: la forma en que la recepción de la modernidad conllevó una operación de traducción más o menos consciente, es decir, un traslado que restituye en otro lugar, en un sentido segundo, el sentido que le dio origen. Dicho traslado tiene que ver con la capacidad de traducibilidad que las nuevas sociedades han debido tener en relación con la elaboración de cualquier nuevo acontecimiento, en el bien entendido de que ellas se han ido constituyendo sobre la base de un horizonte de sentido abierto a formas distintas de interpretación y no, como algunos intérpretes tienden a creer, como unidades sustanciales.

Como se ha visto hasta aquí, Los Estados-nación iberoamericanos buscaron su nueva identidad rompiendo abruptamente con sus primeras filiaciones nativas e hispánicas, el polo hacia el cual se inclinaron se expresó bajo los símbolos modernos del «futuro» y la «novedad». No obstante, como ha señalado en varias ocasiones Octavio Paz, la figura de la revolución, que también es una forma moderna de ruptura, ha sido buscada como un instinto básico de comunión con tradiciones suprimidas por los liberales y positivistas.

Pese a la tabla rasa y a la actitud universalizante que imponía el patrón científico del positivismo como nuevo principio de unidad de la ciudadanía, también en este nuevo esquema puede apreciarse una búsqueda casi obsesiva y arcaica de comunión entre los integrantes de la comunidad. El modelo de racionalidad administrativo del Estado, cuyo primer elemento de racionalización fue la lengua y que se extendió simultáneamente a la institución universitaria y escolar, quiso conjurar el margen fáctico de una sociedad que, por diversos motivos, presentaba fuertes rasgos atomizadores. La extrema homogeneización buscada por el positivismo ahogó todo particularismo, iniciativa divergente e individual proveniente de la sociedad civil, haciendo del Estado un sucedáneo del espacio público. La deseada «unidad de visiones», equivalente a las estructuraciones grupales de las sociedades nativas, hoy ha revelado con mayor claridad su enemistad con la democracia y la pluralidad y su poder inhibidor de la existencia autónoma o las posibles mediaciones de la sociedad civil.

¿Cuáles son los principios unificadores de las sociedades iberoamericanas en la actualidad en reemplazo de las categorías de la

nación? En forma explícita aparece la tecnología configurando todo el complejo engranaje de la economía, la política y la cultura. Como efecto de una inversión de las coordenadas anteriores, el Estado y su engranaje institucional aparecen ahora como su margen. Las nuevas unificaciones trasnacionales producidas en las áreas de la economía, así como la supresión de las distancias en ámbitos diversos, anuncian una sociedad de masas uniformizada, esta vez con carácter planetario, lo cual no evitará que se reproduzcan y aumenten las consabidas fragmentaciones y jerarquías inherentes a una sociedad desgarrada por insatisfacciones primarias. La pregunta por la identidad, esgrimida por las comunidades nacionales iberoamericanas hasta no hace mucho, hace patente el gran vacío de la modernización globalizante en el que ya se ha comenzado a instalar, acontecimiento que desde hace algún tiempo apela a la capacidad de traducción de comunidades que, como las iberoamericanas, se encuentran en permanente transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Ardao, A. (1986), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Uruguay.

Arendt, H. (1994), *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1, v. e. Planeta-Agostini, Barcelona.

Balibar, E. y J. Wallerstein (1990), *Race, Nation, Classe. Les identités ambigües*, Edition La Decouverte, Paris.

Bello, A. (1885), *Obras Completas*, vol. 7, Santiago de Chile.

Costa, C. (1985), *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, FCE, México/Buenos Aires.

Crampe-Casnabet, M. (1990), «Du dressage à la civilisation: Kant», en Id., *L'Education Approches Philosophiques*, PUF, Paris.

Dotti, J. (1992), *La letra gótica. Recepción de Kant en la Argentina*, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires.

Fernández, R. (1982), *Proyecto universitario de Andrés Bello*, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, Caracas.

Jocelyn-Holt, A. (1986), «La idea de nación en el pensamiento liberal chileno del siglo XIX»: *Opciones* 9 (Santiago de Chile).

Jocelyn-Holt, A. (1992), *La Independencia de Chile*, Mapfre, Madrid.

Larroyo, F. (1978), *La filosofía Iberoamericana*, Porrúa, México.

Lastarria, J. V. (1885) *Recuerdos Literarios*, Librería de M. Servat, Santiago de Chile.

Letelier, V. (1912), *Filosofía de la Educación*, Juan Nascimiento, Santiago de Chile.

Markovits, F. (1986), *L'ordre des échanges*, PUF, Paris.
Martínez, J. L. (1994), «Relaciones y negociaciones entre las sociedades indígenas de la región atacameña y el Estado y la sociedad chilenos. Siglo XIX y XX»: *Proposiciones 24* (Santiago de Chile).
Martínez, R. M. (1986), *El pensamiento argentino (1853-1910)*, Universidad Complutense, Madrid.
Paz, O. (1986), *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
Rama, A. (1977), *La ciudad letrada*, Norte, Hannover.
Rama, C. M. (ed.) (1977), *Utopismo Socialista*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Ramos, J. (1989), *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México.
Rodríguez, S. (1830), *El Libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, Edición fascimilar, Arequipa, Caracas.
Roig, A. (1982), *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Universidad Católica, Quito.
Roig, A. (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, vols. 1 y 2, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Roig, A. (1995), «Semiótica y utopía en Simón Rodríguez»: *Estudios Latinoamericanos SOLAR* (Santiago de Chile).
Romero, J. L. y L. A. Romero (1977), *Pensamiento Político de la emancipación 1790-1825*, vols. 1 y 2, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Ruiz, C. y C. Sánchez (1991), «L'eclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d'Andrés Bello»: *Corpus 18/19* (Paris).
Sánchez, C. (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CESOC, Santiago de Chile.
Serrano, S. (1994), *Universidad y nación. Chile en el siglo* XIX, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
Subercaseux, B. (1981), *Lastarria, ideología y literatura*, Aconcagua, Santiago de Chile.
Varona, J. E. (1980), «Sobre la educación», en Id., *Pensamiento positivista latinoamericano*, vol. 2, Caracas.
Zea, L. (1949), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, El Colegio de México, México.
Zea, L. (1968), *El positivismo en México*, FCE, México.

POLÍTICA Y LENGUAJE EN EL SURGIMIENTO DE LOS PAÍSES IBEROAMERICANOS

Arturo Andrés Roig

No se ha trabajado todavía con la merecida atención la relación que se da entre el pensamiento político y la problemática del lenguaje en el surgimiento y constitución de los pueblos iberoamericanos. Tampoco se ha subrayado aún lo suficientemente la presencia, en relación con aquella cuestión del lenguaje, de la problemática de los signos y, consecuentemente, de lo que se conoce desde el siglo XVIII, como semiótica.

No podríamos hacer aquí un trabajo pormenorizado de una temática que recién ha comenzado a tomar cuerpo entre nosotros, pero desde ya hemos de decir que la relación entre lenguaje y política es tema de muy fuerte presencia, a más de constante, en las diferentes etapas que pueden verse en su historia.

Por de pronto hemos de establecer dos grandes momentos que muestran diferencias marcadas: la que corresponde a los movimientos autonomistas en tierras americanas y que se desarrollan particularmente a fines del siglo XVIII y que, entrado ya el siglo XIX, se relacionan con la política de las Cortes de Cádiz; y una segunda, que se abre con la independencia de los países hispanoamericanos, en particular, a partir de la batalla de Ayacucho, en 1824, que significó el fin del poder español para Sudamérica. Lógicamente que es posible rastrear la cuestión en otros contextos, dado que hay una independencia tardía, la que se abre en particular para el Caribe hispánico a partir de 1898, proceso éste que ofrece, sin duda alguna, riquísimos materiales aún no suficientemente estudiados. Tan sólo con pensar en esa cantera casi inagotable que constituyen los escritos de José Martí, podemos hacernos una idea de lo mucho que aún queda por hacerse en esto de la relación entre lenguaje y política.

En este trabajo nos vamos a ocupar, en particular de dos momentos, el de los orígenes, en aquella segunda mitad del siglo XVIII, en el que comienza a hablarse de semiótica, a la vez que se dan los primeros pasos de ampliación de la cuestión de los síntomas —tema central de la semiótica médica— a la vida política, cuestión, por otro lado, que habrá de atravesar todo el siglo XIX y llegará hasta nuestros días. Y un segundo momento, en el que bajo el impacto de las guerras de independencia y del impulso revolucionario, aparecerá entre nosotros por primera vez posiblemente, la cuestión de una «filosofía del lenguaje» como saber indispensable para prolongar y asegurar aquella revolución, a la vez que dar respuestas al enfrentamiento, visible desde un comienzo, entre liberales y conservadores, los unos, defensores de un cambio, próximo en ocasiones a un cierto jacobinismo, los otros, defensores de un orden, prolongación del colonial, apoyado en los rancios ideales del casticismo. Este proceso, con sus matices, sus altibajos y su evolución, atraviesa, lo mismo que la problemática de una sintomatología política, todo el siglo XIX y llega hasta las primeras décadas del XX.

Agotadas las universidades misionales, sostenidas por las órdenes religiosas y en las que el cultivo de las lenguas indígenas formaba parte de sus estudios, y bajo la influencia de las reformas borbónicas surgió la universidad real, que se caracterizó, en manifiesta diferencia frente a las anteriores, por un fuerte rechazo de las lenguas indígenas, en particular las grandes lenguas americanas de comunicación, como lo fueron, en Sudamérica el quichua y el guaraní. Una de las formas de racionalizar la explotación de las colonias, tenía como condición, según se lo entendió dentro del movimiento ideológico político borbónico, la imposición como lengua de comunicación, la lengua del imperio, el castellano.

A lo dicho se ha de sumar todavía otra cuestión de no menos importancia y que tenía que ver directamente con la propia lengua del conquistador. En efecto, la segunda mitad del siglo XVIII vivió el agotamiento del clima cultural y político del barroco, así como el despertar y triunfo de la ilustración, dentro de lo que fue su versión hispanoamericana.

Pues bien, el paso del barroco a la ilustración fue, para el castellano una etapa de cambio que llevó desde las formas abiertamente decadentes de las últimas manifestaciones de aquél, hacia una especie de restauración del lenguaje afín a las exigencias de reforma económica, de eficacia en los sistemas de explotación y de un mejor control social de la densa población indígena, siempre

dispuesta a la protesta y cuyo espíritu tumultuario era común con el de las plebes urbanas.

Junto con la transformación de las universidades, se produjo, lógicamente, una reforma interna de los estudios, en relación no sólo con la política respecto de los lenguajes, sino de otros campos, uno de ellos que en este caso nos interesa particularmente, el de la medicina. Se generaliza, en efecto, un regreso al hipocratismo, doctrina médica apoyada en una tradición pasible de ser reformulada en el marco de las tendencias doctrinales que caracterizaron a las luces. Dentro de ese neohipocratismo, tal como se lo practicó en nuestras cátedras de medicina, en México, Bogotá, Quito, Lima y tantos otros lugares, apareció una forma de saber que pretendía partir de una codificación rigurosa de los síntomas, organizada sobre el *corpus* de aforismos recibido del viejo hipocratismo. Saber medicina era saberse de memoria una masa de latinajos de acuerdo con los cuales era posible distinguir entre los síntomas «sólidos» y los «vagos» y medicar consecuentemente. La medicina se había convertido en una semiótica práctica.

Pues bien, en ese clima surgió, por primera vez entre nosotros, la palabra «semiótica» o su variante «semiología», aplicada con un margen mucho más amplio que el de la práctica médica, por parte de médicos que se sentían fuertemente comprometidos con su sociedad. Dentro de éstos, podemos mencionar el caso de Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795), quien se consideraba a sí mismo como «hombre de letras ciudadano». En los escritos de este célebre médico quiteño podemos leer de modo muy interesante una filosofía del lenguaje, fuertemente atada a la reforma social, conforme con el espíritu de las «Sociedades Económicas de Amigos del País» y su espíritu «patriótico». Se trataba de una comprensión del lenguaje acorde con las necesidades de un cambio en las relaciones humanas y regido por los ideales de un bienestar social.

Como hombre de la ilustración, Espejo rechaza las «oscuridades» del barroco, en particular el juego de luces y sombras desde el que se leían los símbolos y proponía en su lugar una construcción del sintagma ordenado sobre la exigente primacía del sentido sobre los significantes, con lo que se pretendía quitarle al lenguaje —en particular el de las hablas científicas— todo aquel ornato inútil con el que se cubría el saber barroco. De ahí la importancia de la memoria como «fondo mental» que nos permite fijar la peligrosa movilidad semántica que ofrece la riqueza paradigmática de las palabras, movilidad o juego no sólo ajenos a un conocimiento sólido, sino también al orden social. Frente al claro-oscuro barroco, resurgen la claridad y distinción del pensamiento clásico,

lógicamente, dentro de su versión ilustrada. Se instala de este modo un antivoluntarismo que no es ajeno a la primacía de las esencias sobre las existencias y, paralelamente, de los significados sobre los significantes, como si —llevado todo esto a sus límites— fuera posible poner en práctica la utopía de un lenguaje sin mediaciones. Y paralelamente, lo oral queda atado a lo textual, reducido a una letra que se expresa míticamente en los discursos escritos en el alma de la vieja tradición platónica. El frondoso movimiento semántico del barroco, con todas sus ambigüedades, resulta de este modo desplazado por una visión en la que el significante queda sujeto al significado y la libertad en el uso de los múltiples sentidos de un término es acusada de ser un principio de desorden. Pues bien, tal como se ve en Espejo, esta exigencia de literalismo hizo de respaldo teórico e ideológico de un sector social emergente en lucha por el poder dentro del ámbito colonial.

Ahora bien, si el orden social y el conocimiento científico, la medicina y la economía, no pueden jugar con las palabras, el «hombre de letras ciudadano» ha de tener, sin embargo, la capacidad de mensaje y para ello deberá alcanzar una práctica que le permita moverse dentro del ámbito de las hablas. En efecto, ¿cómo comunicarse con los «gerundios», los pedantes, y, en general, con el vulgo de todos los niveles sociales sin bajar hasta las hablas en que ellos mismos se expresan?

Y así, tanto aquel rigorismo que llevaba a desconfiar de los significantes, como este mezclarse con las formas vulgares del sermón, del elogio fúnebre, del habla de la mujer de estrado, del discurso de los hacendados, del lenguaje de los artesanos y demás gentes, respondían a una exigencia de democracia en relación con un programa de reforma que en Espejo y en otros ilustrados hispanoamericanos era parte, a su vez, de un decidido programa político y económico de autonomía regional dentro del marco del imperio (Roig, 1984, II, 141-184).

Este espíritu, tanto respecto de los lenguajes como de la participación política del ciudadano, perdida la fuerza que había tenido en su lugar la categoría de súbdito, es el mismo que por aquellos años se respiraba en escritores peninsulares, que concluyeron, más adelante, en las Cortes de Cádiz. Un ejemplo elocuente y conocido en nuestras tierras, tanto en lo que respecta a su doctrina del lenguaje, como a su actividad política, fue el de Antonio Capmany (Carreter, 1949, 105-107).

Con otros matices, la relación entre lenguaje y política toma nuevamente forma en las primeras décadas del siglo XIX. Los tiempos eran ya, por cierto, otros. En efecto, se había producido para

el Continente el fin del colonialismo español y se trataba de dar forma a las nuevas naciones que habían comenzado a formarse. Los aires no eran ya de autonomía, sino de independencia y de revolución, aun cuando en 1824 habían sido derrotados los últimos defensores de la Corona española en Sudamérica. Se había dado ya inicio entre nosotros, a las guerras civiles, que siguieron a aquel hecho, y el exilio, institución que se naturalizó entonces fuertemente, favoreció la reunión en Santiago de Chile, entonces reducto más o menos estable dentro de la turbulenta política de la época, de cuatro ciudadanos ciertamente ilustres: Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Andrés Bello (1781-1865) y Simón Rodríguez (1771-1854), argentinos los dos primeros, caraqueños los segundos. El sentimiento de ellos y, en general, de la intelectualidad hispanoamericana, era el de que se había concluido la revolución de las armas, pero que restaba por hacerse otra, tal vez, más profunda y difícil: la de los hábitos de despotismo que había dejado el régimen colonial, a lo que se había de sumar el peligroso despertar de las masas campesinas, por obra de la movilización militar que se había vivido tan intensamente. Así, pues, la tarea revolucionaria no estaba aun concluida y había que dar ahora la batalla en el campo de la cultura. En esa circunstancia aparece, precisamente y de modo por cierto interesante, la relación entre lenguaje y política. Lo que estaba en el fondo no era ajeno a lo que impulsó a Espejo a ocuparse de las hablas a pesar de su literalismo y su desconfianza por la movilidad de las palabras, dentro de un rigorismo que, tal como ya lo vimos, bordeaba lo utópico. Ahora y en particular en el caso de Sarmiento, las hablas debían ser colocadas en el primer plano y hasta el lenguaje del escritor debía someterse a la inspiración popular. Dentro de este clima, en 1842, Sarmiento habló, posiblemente por primera vez entre nosotros, de una «filosofía del lenguaje» de la cual los maestros de la lengua no sabían, según él lo dice, «ni la media de la misa» (Sarmiento, 1955, 120-121). Efectivamente, el 29 de julio de 1842, en las páginas de *El Mercurio* de Santiago, Sarmiento, en ardorosa polémica, invocaba la necesidad de atender a la cuestión del lenguaje si se pretendía realmente construir una república que tuviera en cuenta la potencialidad de todas sus gentes, sin excluir, lógicamente, a los humildes. Apartándose de los ilustrados y su neoclasicismo y adoptando una clara actitud romántica, no partía de aquella dicotomía que establecía Espejo entre lenguaje científico y hablas vulgares, hasta llegar a afirmar que su lenguaje, el que él hablaba como el suyo propio, era el mismo del pueblo, ya que él se sentía «mestizo» en

todo, incluso en el hablar. Justamente declara que él no era «hombre de palestra» sino, como se definió entonces, «hombre de *cancha*», quichuismo con el que se refería al habla de los mercados y de los lugares públicos. Dos temas son destacables en estos escritos tempranos de Sarmiento, anteriores al célebre *Facundo* (1845), uno, de interés directo para aquella «filosofía del lenguaje», según el cual la relación entre el significado y el significante, como diríamos ahora, es un hecho arbitrario justificado por el consenso, con lo que, según él mismo nos lo dice, el uso es principio de validez de todo lenguaje, más allá de las normas que salen de las academias y con lo que no hay hablas «puras» e «impuras», sino eficaces o no. Un pragmatismo lingüístico que condecía claramente con la urgencia de establecer relaciones de comunicación con todos los sectores sociales y llevar adelante una política no necesariamente arbitraria y despótica. El otro, inspirado en la lección del *Ruy Blas* de Víctor Hugo, puesto sobre tablas en Santiago en aquellos días, que mostraba cómo un humilde hombre de pueblo, un sirviente, podía llegar a jugar los más altos papeles en una sociedad, tan sólo apoyado en su capacidad. ¿Y cuántos «Ruy Blas» no había en América esperando la ocasión para hacer conocer su genio? Ahí estaban, según la enumeración de Sarmiento, el peón, el artesano, el bodegonero, el roto y tantos otros desparramados en los amplios escenarios de nuestras campañas y en el suburbio de las ciudades.

Pues bien, esa aproximación política a las formas populares de las hablas habría de incidir en el estilo. Para el Sarmiento de esos años, lo que él hacía era, sin más, «diarismo», en congruencia con la extrema movilidad que él veía en la sociedad y sus hablas. El «diarismo» era lo abiertamente opuesto al estilo aforístico y su ideal de fijeza semántica.

Y en la línea de Sarmiento se encontraba Juan Bautista Alberdi quien, un poco antes, en Montevideo, había hablado, en 1840, de una «Filosofía americana» la que había de partir de nuestras necesidades. La problemática del lenguaje aparece en ese breve texto en relación con la exigencia de alcanzar una literatura propia, a partir de un lenguaje igualmente propio tal como se lo había anticipado en las reuniones del Salón Literario en Buenos Aires, en 1837 (Sastre, Alberdi, Gutiérrez y Echeverría, 1958, 100 ss.). Y así, pues, nos dice que tendrá la filosofía americana entre sus tareas: «Las costumbres y usos cuya manifestación más alta es la literatura» y, tal como lo amplía luego, se habrá de avanzar hacia una «filosofía (americana) de la literatura». Se trata, pues, de un ejercicio de letras hincado en una realidad móvil, como lo eran las

hablas mismas. Por donde el género que había de cultivarse debería ser el «ensayo», forma paralela al «diarismo» del que nos hablaba Sarmiento, el que según la III parte del Prefacio con que Alberdi abre su libro juvenil *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), titulada «Algunas explicaciones sobre la forma y carácter de este fragmento» (Alberdi, 1955, 80-89), era expresión de la movilidad de una sociedad en crecimiento frente a la cual no tenían sentido los «tratados», en los que el saber aparece clausurado. Así, pues, extrema movilidad social y política y, a su vez, una ágil movilidad en las hablas tanto populares como cultas. Y lo mismo que más tarde en Sarmiento, la «legitimidad de un lenguaje» le viene de su eficacia. «¿Tu lenguaje penetra, convence, ilumina, arrastra, conquista? Pues, es puro, es correcto, es castizo. La legitimidad de un idioma no viene ni puede venir sino del pleno desempeño de su misión» (Alberdi, 1955, 82). Dentro de este clima se ha de interpretar la posición tanto de Sarmiento, como de Alberdi respecto de Cervantes y, en particular, *El Quijote*, cuestión que reviste particular importancia, si tenemos en cuenta sus proyecciones a lo largo de todo el siglo XIX hispanoamericano. Claro está, no se trataba en ellos de un repudio de la literatura del Siglo de Oro, sino de su uso ideológico por parte de los que se movían dentro de un casticismo o «godismo», como ideología de los sectores conservadores de la Metrópoli española y, en general, de todos aquellos que apoyaban la antigua dependencia colonial. La cuestión no era Cervantes, sino el «cervantismo». En última instancia las hablas hispanoamericanas tenían tanto derecho como las castellanas de España y *El Quijote* no expresaba nada más que una de ellas. Éste es el tema lingüístico que encierra la ardorosa polémica de nuestros escritores rioplatenses de aquellos años.

Pues bien, en esa misma época en la que estos dos exiliados argentinos ponían como asunto fundamental de la discusión política, temas y problemas que envolvían agudos problemas de lenguaje y comunicación y destacaban con fuerza el papel que las hablas juegan en los procesos de socialización y nacionalización, Simón Rodríguez, el célebre maestro de primeras letras de Simón Bolívar, se encontraba en Valparaíso y había dado inicio a uno de los escritos más provocadores y sugerentes de su generación. Nos referimos al texto que él mismo denominó *Sociedades americanas de 1828* (Simón Rodríguez, 1954, tomo I), obra escrita y reescrita durante las décadas de 1830 y 1840, en el largo peregrinar por las costas del Pacífico y el macizo de los Andes de este hombre ciertamente genial.

La meditación sobre el lenguaje y, en particular, sobre la se-

miótica, parte en Simón Rodríguez del neohipocratismo. Dentro de esta línea defiende el uso de los aforismos, como recurso contra la ambigüedad de todo lenguaje, mas, ahondando en algo que se encuentra insinuado en Espejo, afirmará que si se ha de saber los aforismos de memoria, en cuanto enunciados descriptivos de síntomas, se ha de preguntar también acerca del grado de cientificidad de los mismos. Con esta exigencia que aparece a propósito de la transferencia de la sintomatología al terreno de lo social y lo político, se pone en claro que Rodríguez ha dejado de ver en el síntoma un signo «natural», por lo mismo que el cuerpo no posee, de por sí, voluntad de significación. Los síntomas son, pues, signos construidos sobre la base de una experiencia a la que han de ser constantemente remitidos. De este modo, está bien que el saber médico organice su lenguaje sobre un discurso aforístico, pero también es imprescindible averiguar por qué fueron establecidos y enunciados los aforismos. Toda sintomatología, incluida aquella que trata de señalar los males sociales y políticos se ha de apoyar en un conocimiento de experiencia, restableciendo así el espíritu originario que llevó a los hipocráticos a acuñar el saber médico en discursos breves.

Todo el rigorismo que llevaba en Rodríguez a la desconfianza de los significantes y a la reducción utópica de los signos a su significado, en lucha contra el barroco, se encuentra fuertemente condicionado por la necesidad de alcanzar la constitución de un saber al que denomina «demología». Esta ciencia, que anticipa la futura sociología, juega en él el papel que Alberdi le había atribuido a la «Filosofía americana». Se trataba de organizar las formas discursivas para poder alcanzar un saber de lo nuestro, cuestión ésta que movía a toda esta generación de fundadores.

Aun cuando podría parecer incongruente, en particular si atendemos a un rigorismo en cuestiones de lenguaje tan fuerte en Rodríguez —y en general en los neo-hipocráticos y quienes se inspiraban en ellos—, éste se mueve, lo mismo que Sarmiento y Alberdi, dentro del espíritu de ensayo. Aquel rigorismo sobre el que se pretendía establecer un paralelo firme entre una «verdadera política» y una «verdadera gramática», ya que no se debía «jugar a la pelota» con los pueblos y las palabras, suponía audaces propuestas, todas ellas incomprensibles para sus contemporáneos. Por un lado, habló del funcionamiento de colonias utópicas destinada a reformar la pervertida vida de las ciudades, llevando los niños pobres, puros en cuanto no comprometidos con los privilegios, al desierto, con el objeto de alcanzar allí las bases de una nueva vida social y una verdadera república. Por el otro, se lanzó a la tarea

no menos utópica de establecer un nuevo sistema de comunicación, en un osado y hasta ahora inédito proyecto de reforma y enriquecimiento de la notación escrita. No se trataba del proyecto de establecer un alfabeto fonético, sino de otro más audaz y más rico: el de crear las formas de representación escrita de todos aquellos lenguajes que acompañan al lenguaje hablado. ¿Por qué no enriquecer la lengua articulada silábicamente, con el lenguaje del rostro y el de las manos? ¿Por qué borrar de la página escrita, la entonación? ¿Por qué no graficar los silencios, que poseen tanto o más valor semántico que la propia palabra «silencio»? La página se transforma de este modo en el lugar donde se intenta la utopía de la comunicación plena y cabal. De ahí, pues, la ardua tarea de crear los significantes correspondientes a estos descuidados lenguajes, con lo que Rodríguez amplió la problemática semiótica mucho más allá de la conocida transferencia de la sintomatología médica al campo de lo social.

Si cada voz es, como decía genialmente Rodríguez, «una abreviatura de voces» y «sin esta condición no es sino ruido», debía sin embargo codificarse lo más sólidamente posible esa riqueza semántica si pretendíamos no caer en «babelismo». Pero, a su vez, en el acto de la notación escrita de las voces, debían estar acompañadas de todo el conjunto de signos que integran el hecho de la oralidad. De este modo, anticipándose a un rechazo de la escritura acusada de ser herramienta de opresión por parte de ese personaje al que se ha caracterizado como «letrado» (Angel Rama, 1998, cap. II), Rodríguez pensaba que la única manera de salvarla consistía en enriquecerla semióticamente aproximándola lo más posible a la oralidad. Por cierto que no se trataba de un rechazo de la escritura, reaseguro último y único del lenguaje hablado y de un refugiarse en lo oral como si hubiera pretendido un represo a formas culturales de sociedades arcaicas. Lo que se pretende es el rescate de un saber escriturario empobrecido, en favor de un acto de comunicación que haga posible el cambio social que exigía la independencia de los pueblos hispanoamericanos.

Por esos mismos años, Andrés Bello, definitivamente radicado en Santiago de Chile, hablaba de la necesidad de encontrar los signos necesarios para expresar la nueva realidad que se vivía. «A nuevos tiempos, nuevos signos» era su lema, con lo que queda expresado el interés que Bello tuvo asimismo por la problemática del lenguaje desde un punto de vista semiótico que es lo que ahora queremos destacar.

Por lo demás, la cuestión del lenguaje se encuentra motivada en Bello por algo que da vida y color a toda su obra y le es

consustancial. En efecto, más que un filósofo, un gramático o un codificador del derecho, Bello es, sobre todo, y antes que todo, un humanista. Las letras en él toman significado desde esa posición espiritual. En esto Bello se nos presenta como una prolongación de aquel concepto que los escritores ilustrados tenían de sí mismos cuando se definían, tal el caso de Eugenio Espejo, como «hombres de letras ciudadanos». No es casual que su célebre *Gramática de la lengua castellana*, publicada en 1851, estuviera expresamente *destinada al uso de los hispanoamericanos*, tal como reza el subtítulo, como no lo es que en su tiempo se lo haya mirado como «escritor, profesor y codificador», tal como lo dice el Decreto Nacional de 1871 que disponía la publicación de sus *Obras completas*. Lo más importante de la temática que ahora nos interesa no se encuentra, sin embargo, en sus obras sobre gramática, sino que forma parte sustancial de su *Filosofía del entendimiento*, editada póstumamente (1881), pero anticipada por el mismo autor entre 1843 y 1844.

En líneas generales, hemos de decir que el constructivismo tan fuerte en Sarmiento y en Rodríguez, que les impulsó al uno a salir en favor de las hablas populares, a declararse «mestizo» en cuestión de lenguaje y a apoyarse en signos de particular fuerza en su célebre *Facundo* y, al otro, a restablecer el verdadero sujeto de la sintomatología aproximándose a una noción de síntoma como constructo, superando de este modo las expresiones vulgares del neohipocratismo y sus proyecciones, no tiene una misma presencia en Bello. Más aun, lo que en particular hace de Simón Rodríguez un verdadero adelantado de la semiótica actual no se lo encuentra en las páginas de la *Filosofía del entendimiento* debido en particular a la discutible tesis de los dos lenguajes de los que allí se parte: el «lenguaje humano» y el «lenguaje del universo corpóreo» o «lenguaje de la naturaleza», que más allá de un uso metafórico responde a un trasfondo teológico creacionista que le lleva a repetir doctrinas de las que tuvo que desprenderse la lingüística para alcanzar, precisamente, su *status* de ciencia.

No menos dificultades ofrece la distinción que hace Bello entre «signos mentales» y «extramentales», entendiendo por los primeros los que se establecen sobre la relación entre idea y sensación o entre una idea y otra, en ambos casos en el campo de la mente, y los que parten de la relación significado-significante, en los niveles de la oralidad y la escritura. Con esta equiparación lo que se oscurece no es poco; se trata del concepto mismo de sujeto de lenguaje. En efecto, una metáfora ejerce una función de mediación entre ella y la idea que despliega, pero de ninguna manera podría

ser considerada en cuanto hecho de pensamiento, como «significante». Estamos ante una extensión indebida de la noción de lenguaje derivada, posiblemente, de un logicismo que habría de ser desentrañado. En pocas palabras, no hay «lenguajes mentales» aun cuando se den formas de mediación propias de la mente.

Se han de destacar, sin embargo, algunos análisis muy sugerentes en cuanto al poder de la conciencia, entendida como matriz de todo fenómeno de significación, por el hecho interesantemente señalado de su capacidad de representación de sí misma. En efecto, la conciencia haría de mediación de sí, anticipando de este modo la mediación propia de todo signo respecto de lo significado. De ahí el concepto enunciado por Bello de «signo-tipo» con el que denomina esta función de la conciencia, a la que supone presente con sus categorías en todo acto de significar. No menos interesante es su idea de la existencia de un «lenguaje supuesto en todo lenguaje» y que consiste en la potencia de objetivación de toda conciencia, así como en su exigencia de «marcha hacia afuera» que lleva a la elaboración de los signos propiamente lingüísticos y que alcanza, por eso mismo, su máxima expresión en la palabra.

Dos actitudes hacían que en Bello no se produjera una aproximación viva a la cuestión de los signos, aun a pesar de aquella declaración suya que anunciaba la necesidad para cada época de la construcción de nuevos signos que la expresaran. Una de ellas, de origen teorético, ya que tesis como las mencionadas impedían una aproximación abierta a la naturaleza de los signos y con ellos, de los lenguajes; la otra, una actitud personal, conservadora que a pesar de su actitud moderada se presentó, sobre todo a los jóvenes liberales, en más de una ocasión como políticamente reaccionaria. Súmese a esto el clima general de enfrentamiento entre los antiguos «pelucones» y sectores que se movían dentro de un liberalismo expresado con un vocabulario por momentos francamente jacobino. Y aun cuando no se llegara a estos extremos, las afirmaciones no dejaban de ser ofensivas. Vicente Fidel López decía que el romanticismo había tenido la virtud de acabar «con el fatuo despotismo de las leyes gramaticales» (Pinilla, 1943, 23) y Sarmiento, por su parte, hablaba con desprecio de un personaje al que ridiculizaba llamándole «gramaturgo» y del que decía que hablaba un castellano castizo anterior aun a Cervantes» (Sarmiento, 1855, 147).

Frente a esos hombres del pasado a los que veían aferrados a las leyes de la gramática como si fueran parte de las Leyes de Indias, Sarmiento lanzó un programa de independencia literaria

que no había de sonar bien en los oídos amantes del «purismo». Continuaba con esta política las revolucionarias tesis en favor de formas nacionales americanas del lenguaje que había tenido su comienzo en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, del joven Alberdi y que ya hemos citado, y las propuestas inmediatas del Salón Literario de Buenos Aires.

¿Qué tiene esterilizada en Chile a la «generación presente»? —se preguntaba Sarmiento. Y respondía afirmando que no se trataba, por ejemplo, del clima, tal como se había dicho tantas veces siguiendo las tesis de Montesquieu.

> No es eso —decía—, es la perversidad de los estudios que se hacen, el influjo de los gramáticos, el respeto a los *admirables modelos* [subrayado por Sarmiento], el temor de infringir las reglas, lo que tiene agarrotada la imaginación de los chilenos, lo que hace desperdiciar bellas disposiciones y alientos generosos. No hay espontaneidad, hay una cárcel cuya puerta esta guardada por el inflexible culteranismo, que da sin piedad de culatazos al infeliz que no se le presenta en forma. Pero cambiad los estudios y en lugar de ocuparnos de las formas, de la pureza de las palabras, de lo redondeado de las frases, de lo que dijo Cervantes o Fray Luis de León, inquirid ideas de donde quiera que vengan, nutrid vuestro espíritu con las manifestaciones del pensamiento de los grandes luminares de la época; y cuando sintáis que vuestro pensamiento a su vez se despierta, echad miradas observadoras sobre vuestra patria, sobre el pueblo, las costumbres, las instituciones, las necesidades actuales, y enseguida escribid con amor, con corazón, lo que se os alcance, lo que se os antoje, que eso será bueno en el fondo, aunque la forma sea incorrecta; será apasionado aunque a veces inexacto; agradará al lector, aunque rabie Garcilaso; no se parecerá a lo de nadie, pero bueno o malo será nuestro [...] Entonces habrá prosa, habrá poesía, habrá defectos, habrá bellezas (Sarmiento, 1955, 61-62).

¿No dirá años más tarde José Martí: «El vino de plátano, agrio, pero nuestro vino»?

Pero lo más escandaloso no fue tanto esta declaración, sino la propuesta de expulsar de la ciudad nada menos que a don Andrés Bello: «Por lo que a nosotros respecta —dice más adelante— si la ley del ostracismo estuviese en uso en nuestra democracia, habríamos pedido en tiempo el destierro de un gran literato que vive entre nosotros, sin otro motivo que serlo demasiado y haber profundizado más allá de lo que nuestra paciente civilización exige, los arcanos del idioma y haber hecho gustar a nuestra juventud del estudio de las exterioridades del pensamiento [...] Se lo habríamos

mandado —concluye— a Hermosilla, que con todos sus estudios no es más que un retrógrado absolutista. Y lo habríamos aplaudido cuando lo viéramos revolcarlo (a Hermosilla) en su propia cancha; y allá está su puesto, aquí es un anacronismo perjudicial» (Sarmiento, *ibid.*).

Lógicamente, Sarmiento se había excedido. Y así lo reconoce días más tarde. «Es muy material —dice allí— entender que al hablar de ostracismo, hemos querido realmente deshacernos de un gran literato para quien personalmente no tenemos sino motivos de respeto y gratitud: el ostracismo supone un mérito y virtudes tan encumbradas que amenazan con sofocar la libertad de la república. Es malicioso aplicar a éste —concluye— lo que decimos de Hermosilla, el retrógrado absolutista que ha escrito un infame libro que debía ser quemado» (Sarmiento, 1955, 68-69).

A pesar de esta rectificación, las palabras estaban echadas y si hubo una reconciliación entre ambos escritores se debió, sin duda, al temperamento mucho menos impetuoso, por cierto, que caracterizó a Bello. De todos modos, algo hay en el fondo que es lo que pretendemos señalar: aquellas limitaciones que el academicismo de Bello y sus doctrinas impedían en lo que se refiere a una apertura respecto de las formas espontáneas del lenguaje más allá de sus vicios gramaticales. Las actitudes se movían entre una genial codificación, como es la que se expresa en la doctrina de los tiempos verbales en Bello, y un impulso genial hacia el reconocimiento de las hablas, con sus imperfecciones, así como de una valoración distinta del poder de los signos, no como signos mentales precisamente y en relación con la vida política. Fue Sarmiento, en verdad, quien cumplió con aquella exigencia formulada por Bello de a nuevas épocas, nuevos signos. En efecto, el *Facundo*, obra en la que se pretende, según su autor «ilustrar por sus símbolos la guerra civil», se organiza sobre grados y niveles diversos de cultura sígnica. En tal sentido, la «barbarie» es un lenguaje enfrentado con otro, la «civilización», como formas encontradas y antagónicas de semeiosis. El chiripá del hombre de campo y el frac del cajetilla de las ciudades eran, más que uso tradicional en un caso o moda en el otro, expresiones sígnicas que nos hablan dentro de un universo organizado como una compleja simbólica. Podría decirse que una «voluntad de símbolo» da cohesión a todo el texto, más allá de las contradicciones sobre las que se organiza interiormente. Para Sarmiento, lo mismo que para Rodríguez, no hay «signos mentales» en cuanto que el significante, como materialidad no es desgajado y, más aun, es imprescindible como arma política (Roig, 1988, 119-126).

En cuanto a la reforma ortográfica, proyecto en el que lucharon juntos Bello y Sarmiento, el acuerdo entre ambos se encontraba en la conveniencia de simplificación de la notación gráfica de las palabras y no tanto en los alcances que le daba cada uno al pretendido y discutible criterio «fonético». Es evidente que la proyectada notación fonética se encontraba relacionada en Sarmiento con su apasionada defensa de las hablas, de ese «lenguaje mestizo» dentro del cual él mismo se expresaba. ¿Por qué no codificar el sistema de signos escritos necesarios para esas formas de lenguaje? No de otro modo, Rodríguez intentaba encontrar la notación de los lenguajes que acompañan a la palabra hablada y meterlos de alguna manera en la página. Y curiosamente tanto para el uno como para el otro esto era «socialismo», es decir, un preocuparse por las manifestaciones de la sociedad, y sus necesidades.

A estos cuadros que hemos presentado a propósito de política y lenguaje en el surgimiento de nuestros países y la aparición dentro de esa problemática de cuestiones relativas a una semiótica, así como a las relaciones entre gramática y poder, deberemos agregar un último, tardío, pero igualmente interesante. Nos referimos al caso de Juan Montalvo (1832-1889) y su cervantismo. No busquemos en él un cuestionamiento del valor de los signos, ni tampoco escarceos sobre una filosofía del lenguaje tal como se dio en la célebre polémica literaria de la década de 1840 en Santiago de Chile y Valparaíso, lo que no quiere decir que estas cuestiones no estén implícitas.

Si a alguien se aproxima Montalvo, tanto políticamente como por sus gustos en cuestión de letras, tal vez podríamos mencionar a Andrés Bello. No es una casualidad que los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes* del escritor ecuatoriano hayan nacido con un espíritu semejante al de la *Gramática* de aquél. En efecto, Montalvo dice: «Hemos escrito un *Quijote* para la América Española y de ninguna manera para España». No se trataba de un quijotismo tradicionalista, al modo como era consumido por lectores rancios, sino de un «quijotismo liberal» que no era extraño, en algunos aspectos, al espíritu renovador que impulsó la «polémica literaria» entre argentinos y chilenos. No debemos olvidar que Montalvo, desde una posición moderada, fue decidido propulsor de la Revolución Liberal alfarista y declarado enemigo de la derecha católica, tan duramente representada por la sangrienta dictadura de Gabriel García Moreno. El lenguaje debía ser codificado atendiendo a un orden, mas éste debía ser el que se impusiera a partir del ejercicio del poder por parte de los liberales. No se trataba, pues, tanto de que la revolución debía llegar al lengua-

je, sino de que la revolución había de tener ciertas guías para no concluir en un «liberalismo rojo», jacobino e incendiario. De acuerdo con esta posición es evidente que este «quijotismo liberal» no se desprendía del espíritu aristocrático con el que regresaban a los clásicos castellanos, los conservadores colombianos, cultores asiduos de un gramaticalismo y que según se decía, fusilaban durante las guerras civiles a los liberales con las leyes de la gramática (Deas, 1993, 25-60). Lejos estaba, pues, nuestro autor de la propuesta de «lenguaje mestizo» de Sarmiento, así como de la vocación por las hablas populares. En efecto, toda la obra de Montalvo muestra un abierto desprecio por los lenguajes vernáculos americanos, entre ellos el quichua, y esto a pesar de los quichuismos que sin quererlo pone en boca del mismo Quijote. Y otro tanto sucede con el habla del «chagra», el lenguaje de la población campesina mestiza, representado para Montalvo por un odiado político, de corte populista, Ignacio de Veintemilla, único personaje viviente que aparece para ser ridiculizado en uno de los capítulos «olvidados» por Cervantes. En este sentido, el castellano de estos liberales no era menos una lengua de dominación y de opresión que el de los conservadores y las lecciones de humanidad del *Quijote* quedaban reducidas al ideario moral del sector «blanco» de la sociedad. Así, pues, podríamos decir que el siglo XIX y buena parte del XX, con autores como Montalvo, se mantuvieron bajo el impacto generado por las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII, que sepultaron a las comunidades indígenas en duros sistemas de recaudación y vasallaje, así como fueron ignorados sus lenguajes tradicionales

BIBLIOGRAFÍA

Alberdi, J. B. (1955 [1837]), *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Hachette, Buenos Aires.

Alberdi, J. B. (1978 [1840]), *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, UNAM, México.

Bello, A. (1881), *Filosofía del entendimiento,* en Id., *Obras Completas*, t. I, Santiago de Chile.

Carilla, E. (1975), *El romanticismo en la América Hispánica*, Gredos, Madrid.

Lazaro Carreter, F. (1949), *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo* XVIII, Crítica, Madrid.

Deas, M. (1993), *El poder y la gramática y otros ensayos*, Tercer Mundo editores, Bogotá.

Fundación de la Casa de Bello (1981), *Bello y Chile,* Caracas.

Jácome Clavijo, J. (1995), *Capítulos que se le olvidaron a Montalvo,* Casa de Montalvo, Ambato.

Montalvo, J. (1987 [1895]), *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes*, 2 t. Casa de Montalvo, Ambato.

Pinilla, N. (1943), *La polémica del romanticismo*, Américalee, Buenos Aires.

Rama, A. (1998), *La ciudad letrada,* Arca, Montevideo.

Rodríguez, S. (1954), *Escritos de Simón Rodríguez,* compilación y estudio de Pedro Grases, 2 t., Imprenta Nacional, Caracas.

Roig, A. A. (1976), «Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez»: *Araisa* 2 (Caracas), 161-187.

Roig, A. A. (1982), *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Universidad Católica, Quito.

Roig, A. A. (1988), «El Facundo como anticipo de una teoría del discurso»: *Revista Argentina de lingüística* IV/1-2 (Mendoza), 119-126.

Roig, A. A. (1984), *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo* XVIII, 2 t., Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito.

Roig, A. A. (1991), «El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi»: *Revista Iberoamericana de Bibliografía* XLI/1 (Washington), 35-48.

Roig, A. A. (1994), «Semiótica y utopía en Simón Rodríguez»: *Revista Interamericana de Bibliografía* XLIV/3 (Washington), 393-410.

Roig, A. A. (1995), *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo,* Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, Quito.

Roig, A. A. (1995b), «Capítulos que se le olvidaron a Cervantes», en *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*, t. I, Caracas.

Sarmiento, D. F. (1955), *Polémica literaria*, Cartago, Buenos Aires.

Sastre, M.; J. B. Alberdi, J. M. Gutiérrez y E. Echeverría (1958), *El Salón literario* (1837), con un estudio preliminar de Felix Weinberg, Hachette, Buenos Aires.

LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA SOCIAL Y POLÍTICA DE LAS MUJERES EN EL SIGLO XIX LATINOAMERICANO. MUJERES, POLÍTICA Y REVOLUCIÓN: JUANA AZURDUY Y MANUELA SÁENZ

Alejandra Ciriza

Este trabajo procura dar cuenta de las condiciones bajo las cuales se constituyen los discursos en torno de la ciudadanía femenina hacia principios del siglo XIX. Es decir, este escrito no trabaja sobre los enunciados sistemáticos de una disciplina teórica como la filosofía, sino sobre el conjunto heteróclito de discursos fragmentarios que delimitaban qué clase de seres eran las mujeres, cuáles sus deseos posibles, cuáles su destinos esperados. Ellos adquieren un nuevo formato a partir del ingreso de la entonces América española a la modernidad, bajo el signo del corte producido por la ruptura del lazo colonial clásico. El predominio de la forma contrato como espacio de definición de las relaciones de los sujetos entre sí otorgará un lugar decisivo al significante igualdad.

El problema de la ciudadanía femenina en el amplio territorio de las antiguas colonias españolas durante el siglo XIX se inscribe en el interior de un conjunto de encrucijadas teóricas, políticas e históricas que no es conveniente descuidar.

Por una parte, la cuestión del carácter político de las revoluciones de independencia obliga a reflexionar en torno a la figura dominante que adquiere el proceso emancipador, como paso del Antiguo Régimen dominado por la relación súbdito/monarca a un régimen organizado en torno de la figura del contrato y del ciudadano. Por la otra, el particular sesgo impreso a una guerra revolucionaria que sería simultáneamente de construcción de un nuevo orden social y político y de ruptura del lazo colonial clásico. Finalmente, el hecho de que el proceso del que se trata es a la vez mundial y singular: tres grandes revoluciones indican el inicio del siglo XIX, la norteamericana, la francesa y las de independencia americanas, sin embargo el caso hispanoamericano es-

tará marcado por ciertas particularidades históricas en función de los rasgos propios de las sociedades americanas que incidirán sobre los sesgos que el proceso latinoamericano adquiera. Una revolución inconclusa cuyo ciclo descendente se iniciará precisamente a partir del momento en que se logre el último triunfo militar de las armas patriotas en Ayacucho.

Una cuestión más hay que tener en cuenta: si la explicación del proceso es de por sí compleja en lo que al acceso de la ciudadanía de los varones se refiere, lo es aun más respecto de las mujeres.

Uno de los rasgos distintivos del ingreso al nuevo orden político nacido de las revoluciones burguesas del siglo XIX fue el intento de construir una nueva forma de ejercicio del poder político. No sólo se trata de la irrupción de una novel teoría en torno del modo de ejercicio del poder, que se materializaría en la insistente obsesión constitucionalista de los emancipadores, sino más estrictamente de lo que Jacques Bidet considera como la metaestructura de la modernidad, el contrato, como la forma propia que han de adquirir las relaciones entre los sujetos, no sólo en el espacio de los intercambios económicos sino en el campo todo de la sociedad civil (Bidet, 1993).

Sin embargo, el presupuesto para el ingreso de un sujeto humano al orden del contrato consistía en su consideración como individuo. Ya Kant había anunciado en su célebre texto *Respuesta a la pregunta qué es la ilustración* la diferencia entre uso público de la razón y uso privado, sometido a los mandatos de algún otro, tutelado por la obligación de someterse a un orden de deberes establecido por autoridad, que limita la posibilidad de hacer de la razón un uso emancipado (Kant, 1969).

Si era evidente de suyo el derecho de todo individuo, varón y burgués, al acceso a la ilustración, si era evidente que todo varón habría de lograr, con el progreso material y moral de la humanidad, el ingreso a la condición de individuo libre, la cuestión de la emancipación femenina de la autoculpable minoridad es al menos dudosa. El carácter problemático de la emancipación femenina deriva del conjunto de condiciones que se articulan al momento de la irrupción revolucionaria que da comienzo al siglo largo: las revoluciones burguesas —tanto la francesa como las guerras de emancipación americanas— sintetizan sus reclamos bajo el célebre lema «Libertad, igualdad, fraternidad».

Si las revoluciones emancipatorias americanas tuvieron por modelo explícito la revolución norteamericana, el modo de paso del Antiguo Régimen al moderno americano adquirió la modali-

dad inevitable de ruptura debido a un conjunto combinado de factores. La revolución, investida de significaciones políticas plenamente modernas, implicaba un esfuerzo sostenido por la organización de una nueva forma de hacer política marcada por las nociones de contrato, representación, derechos, ciudadanía. Las guerras de emancipación constituyeron un proyecto colectivo con objetivos públicos, esto es, un tipo particular de acción que Perry Anderson caracteriza con sagacidad: «esos proyectos colectivos que han intentado hacer de sus iniciadores los autores de un modo colectivo de existencia con un programa encaminado a crear o remodelar las estructuras de la sociedad en su totalidad [...] este tipo de acción es muy reciente [...] Las revoluciones americana y francesa son los primeros tipos históricos de acción colectiva de ese estilo» (Anderson, 1985, 22).

Las revoluciones de emancipación pertenecen al ciclo de las revoluciones burguesas. Sus objetivos explícitos fueron eminentemente políticos. Se trataba de la toma del poder del estado por parte de los criollos ilustrados que conformaban su dirección política. Aun cuando no tuviera objetivos sociales, la revolución implicó para toda América una fuerte crisis del sistema de dominación existente, en la medida en que implicó el doloroso ingreso de América latina en una nueva lógica, la de la modernidad.

Tanto en América latina como en Francia la irrupción de la modernidad habría implicado una ruptura respecto de la previa configuración que había revestido el Estado con relación a la sociedad civil (cf. Guerra, 1990, 349-371).

Lo que de todas maneras resulta evidente es que para la América española, del mismo modo que para Francia, el ciclo revolucionario sería ascendente en la primera etapa de la revolución, y que, en ambos casos, el proceso implicó transformaciones que incluyeron algo más que el cambio de estatus legal (cf. Kossok, 1983, 11-98 y Kossok, Kübler y Zeuske, 1983).

Es decir, las revoluciones emancipatorias se cumplen en América latina como un proceso de ruptura respecto del antiguo régimen español. Dos serán los signos distintivos de la revolución. Por una parte, ellas se realizan en nombre de la libertad, libertad para los americanos respecto de la metrópolis, libertad de comercio e industria, libertad de los esclavos y ruptura de las relaciones serviles, libertad de conciencia; por la otra, el movimiento revolucionario proclamará, al menos durante el ciclo ascendente de la revolución, el derecho a la igualdad.

Sin embargo, la cuestión igualitaria constituye todo un problema en el interior del discurso y la práctica política de la bur-

guesía. Por una parte, indudablemente la igualdad, al menos la igualdad formal, constituye un requisito indispensable para la fundación de un orden político nuevo, basado en al crítica a los privilegios de sangre y a los prejuicios. Por la otra, la igualdad formal conlleva el riesgo de encubrir, bajo la proclama igualitaria, formas efectivas de desigualdad. A pesar de ello, a pesar de que la construcción del orden social burgués se juega en la compleja articulación entre visibilidad/invisibilidad en las formas de ejercicio del poder y la coacción, la proclamación de la igualdad formal produce la paradoja de que, como indica Geneviève Fraisse «la exclusión de las mujeres debe hacerse sin decirse, o sin verse, pues de lo contrario, se corre el riesgo de resaltar la contradicción de la proclama igualitaria» (Fraisse, 1991, 13).

La complejidad del asunto de la igualdad para las mujeres, que constituirá el eje del desarrollo de este artículo se liga a la dificultad para incluir dentro de la demanda igualitaria a quienes hemos sido las otras de la historia, del poder, el saber y la política.

La cuestión de la igualdad formal, al menos como *desideratum* para la organización de las sociedades nacidas de la revolución pone en el foco la relación entre igualdad y diferencia.

Señala Elisabeth Roudinesco que dos discursos atraviesan los ideales de la filosofía de las Luces en el tema de la feminidad:

> El primero, salido de la antigua teoría de los temperamentos, sostiene la existencia de una naturaleza femenina invariable [...] Jean Jacques Rousseau [...] afirma que la mujer es el modelo primordial de lo humano: pero al perder el estado de naturaleza, se convirtió en un ser artificial, falso y mundano: para regenerarse debe aprender, pues, a vivir según su origen verdadero. La regeneración corre pareja con la vuelta a un lenguaje anterior a las palabras y al pensamiento, capaz de traducir el amor conyugal y materno [...] la mujer sería un ser corporal, instintivo, sensible, débil de órganos y sobre todo, inepta para la lógica de la razón. Su naturaleza obliga a una actividad complementaria respecto del hombre, el cual encarna la esencia de la potencia intelectual... A este discurso naturalista se opone una sola corriente de la filosofía de las Luces [...] será elaborado teóricamente por Antoine Caritat, marqués de Condorcet [quien] concibe la condición femenina a partir de una categoría de derecho natural que somete a todos los individuos a las mismas leyes. Como las mujeres forman parte integrante de la humano en general son, por la misma razón que los hombres, seres dotados de razón. Por eso deben obtener derechos idénticos a los de sus compañeros: derechos civiles y derechos políticos. Condorcet prefiere, pues, el reino de un derecho que iguale a los hombres ante la ley, sean cuales fueran sus diferencias raciales, físicas o naturales al de fundar una igualdad o desigualdad de tipo fisiológico. En

> consecuencia, si las mujeres parecen a menudo inferiores a los hombres ello se debe menos a la existencia de una imaginaria naturaleza que a unas razones históricas que han empujado a la sociedad a mantenerlas sometidas a la autoridad marital, alejadas de la vida ciudadana y privadas de educación (Roudinesco, 1990, 24).

Para decirlo brevemente: si el ingreso a la modernidad bajo la forma de ruptura revolucionaria del orden político colonial asumió la modalidad de crisis del lazo colonial clásico y organización de un nuevo orden político establecido sobre la base de relaciones contractuales entre los sujetos, y del predominio del derecho como nueva argamasa del orden social y político, ello no se haría sin contradicciones. La consideración de los hombres como si fueran iguales implicaría un tratamiento puramente formal de la igualdad que invisibilizaría las formas de exclusión, no sólo de quienes no podían cumplir con los requisitos económicos de la ciudadanía por no ejercer oficio libre, o carecer de propiedad, sino de las mujeres, para las cuales se contemplaría una particular forma de exclusión incluyente: el contrato sexual. Si la forma general del contrato encubre la coerción real bajo la cual los sujetos ingresan al contrato, a la vez que incluye, bajo la forma de una única modalidad de refundación del orden político una multiplicidad de formas cuya historia será reprimida: el contrato de empleo y el contrato sexual (cf. Pateman, 1995).

El carácter dual del contrato, su doble cara de contrato político y contrato sexual producirá, en el caso latinoamericano, particulares formas históricas de inclusión femenina: por una parte las de quienes, al calor de las guerras de independencia, reivindiquen el derecho de ciudadanas sin interrogarse por su condición de género. Serán las mujeres excepcionales, las heroínas de la revolución, Juana Azurduy y Manuela Sáenz, acerca de cuyos particulares destinos procuraremos establecer un hilo de reflexión. Por la otra quienes, una vez ingresada la revolución en el ciclo descendente se enfrentarán con la cuestión de la ciudadanía, pero lo harán en reclamo de derechos civiles, más que de derechos políticos. La demanda de estos últimos vendrá en forma simultánea y entrelazada con las demandas obreras, hacia principios del siglo XX.

1. *Sobre las ruinas del antiguo régimen. Mujeres y revolución*

Del mismo modo que el proceso emancipatorio americano se constituyó sobre el suelo de la crisis del siglo XVIII, crisis marcada por las reformas borbónicas y por la seria depresión de la economía

colonial que produjo el desplazamiento de los grandes centros económicos del siglo XVII, la participación de las mujeres en la revolución se organizó sobre las ruinas del Antiguo Régimen, con los cadáveres de viejas prácticas, acunadas por los espectros de los modelos establecidos de feminidad.

El destino de las mujeres durante la colonia se construyó sobre dos ejes fundamentales que, paradójicamente, no se excluyen organizados en el imaginario religioso de la vieja sociedad como movilizadores de los deseos de las mujeres. Si María es ante todo la madre de Cristo es también virgen. De ahí el diseño de dos destinos fundamentales para las mujeres blancas de sectores dominantes: monja o esposa, guardiana del honor de otro, varón terrenal o padre eterno. El marianismo constituyó de este modo el mito dominante en la identidad femenina de Antiguo Régimen en la medida en que impregnaba el deber ser de las mujeres de la colonia por la repetición de tramas argumentales que iban desde la perfecta casada a las vidas ejemplares de monjas y flagelantes, desde los catecismos hasta los sermones.

Ello no implica, obviamente, que las conductas efectivas de las mujeres se ajustaran a semejante programa. De hecho, las mujeres establecieron resquicios por donde se colaban prácticas diferentes. Hay que tener en cuenta que la sociedad colonial fue en la América española no sólo una sociedad sumamente compleja, sino que implicó, debido a la estructura estamental, la convivencia de códigos diversos en función de la casta y el género. Aquello que estaba rígidamente prohibido para las mujeres blancas de las clases dominantes constituía la regla para esclavas e indias. Dice María Emma Mannarelli: «En la sociedad colonial urbana, fuertemente jerarquizada, las autoridades religiosas y seculares tenían un discurso sobre lo que era el comportamiento femenino adecuado. La virginidad, el recato, la discreción, en resumen la subordinación a lo masculino (padre, esposo, cura) eran valores y condiciones que debían orientar la vida de las mujeres. Sin embargo la situación colonial, con su peculiar estratificación social fue creando no sólo una doble moral, sino varios códigos de convivencia» (Mannarelli, 1995, 13). Por esto, aunque parezca paradójico, el amancebamiento y la ilegitimidad eran una regularidad en una sociedad donde la honra constituía, al parecer el único patrimonio de una mujer. Un documento del Archivo Arzobispal de Lima reza:

> El hombre adquiere la honra por muchos títulos, unos las armas, otros las letras, otros por las riquezas y finalmente la adquieren

> muchos por la nobleza de sus pasados, pero la mujer la adquiere sólo por un título que es ser casta, honesta y virtuosa[1].

Las perfectas casadas de la colonia, por parafrasear el título de la obra de Fray Luis de León, tenido durante mucho tiempo por «una sana fuente de opinión y de consejo para las esposas jóvenes», no sólo guardaban el hogar y se ocupaban de la economía doméstica, sino que desarrollaban un papel activo y participaban en la vida económica como comerciantes y hacendadas, como mercaderas y prestamistas, decidían las alianzas conyugales con lo cual establecían en no menor medida las estrategias de acumulación de recursos materiales y simbólicos. Si el acceso directo al mundo público les estaba rígidamente vedado, las mujeres establecían estrategias para participar en las decisiones económicas y en las estrategias familiares[2].

En cuanto a la reclusión conventual, símbolo de la alta estima asignada a la religión como contenido central de la hegemonía que sostuviera el orden colonial y de la virginidad como estado ideal de las mujeres, tampoco tuvo una única significación. Así como algunas, paradigmáticamente la santa quiteña Mariana de Jesús Paredes estaban dispuestas a la flagelación de la carne y el autoescarnio en aras del cumplimiento del ideal místico, es conocido el relajamiento de las costumbres de la clerecía, y la falta de cumplimiento de la regla en las órdenes religiosas (cf. Londoño López, 1995). Las religiosas desempeñaban además un activo papel en las finanzas del mundo colonial. Dice Margarita Suárez: «El manejo de considerables recursos económicos hizo que los monasterios de monjas fueran conscientes de la importancia de controlar sus bienes de manera independiente, lo que, a su vez les permitía ejercer un dominio relativo de los beneficiados por sus actividades crediticias» (Suárez, 1995, 106).

Inferiores en razón del sexo, inhabilitadas para el ejercicio de funciones públicas y para la participación en la vida civil, las mujeres eran las depositarias del honor del varón, de ahí que la mayor parte de los dispositivos que la sociedad colonial establece en relación con las mujeres estén articulados en torno de la guarda del honor. Recluidas en espacios de circulación restringida, el monasterio o el hogar, ellas desplegarían, no obstante, múltiples

1. Archivo Arzobispal de Lima. Apelaciones, 1644. Citado en Manarelli, 1995.
2. Cf. al respecto las colaboraciones en Lavrin (1985), de Wood («La mujer y la familia en la economía y en la sociedad del Brasil durante la época colonial»), Coutourier («Las mujeres de una familia noble, los Condes de Regla de México, 1750- 1830»), así como Suárez (1995, 95-111), Borchart de Moreno (1991, 17-37).

estrategias para lograr una participación efectiva en ciertos espacios de decisión.

En razón del lugar clave que la organización familiar, sobre todo la de sectores dominantes, desempeñó durante el período colonial tanto desde el punto de vista económico como político, las mujeres desplegaron papeles de importancia, aunque ellos estuvieran ligados a sus roles tradicionales.

Las mujeres de la colonia, de algún modo simbolizan la sujeción de la suerte de las mujeres a la de la especie. Valen en cuanto madres, en cuanto esposas, en cuanto hijas, sus recorridos personales se establecen en los estrechos límites que les asignan los mitos sociales dominantes, sus posibilidades de emancipación están ligadas al ciclo biológico. De allí la relevancia social de las viudas[3].

El impacto del proceso revolucionario sobre las estructuras familiares produce, por una parte, una redefinición de la relación entre lo público y lo privado, y por la otra da lugar a la emergencia de una nueva entidad, el individuo moderno. La individuación se constituirá en condición de la ciudadanía, y a ella accederán sólo los varones burgueses, blancos, ilustrados, propietarios. Si la desigualdad es el signo bajo el cual se organiza el Antiguo Régimen, ellas están legitimadas. Los sujetos circulan en espacios restringidos, con fronteras nítidamente marcadas en función de la pertenencia a un estamento determinado, a una etnia, a un género. Las desigualdades cruzan la sociedad y las jerarquías establecidas desde siempre determinan claramente quién, en función de su origen, ha de decidir y gobernar. La ruptura producida por el ingreso en la modernidad producirá efectos paradójicos en los sectores subalternos. Para las etnias implicará la disolución paulatina de las formas comunales de propiedad, la ruptura de las relaciones de servidumbre, el resquebrajamiento de los lazos comunitarios. Para las mujeres implicará la pérdida de resortes de decisión y de derechos adquiridos que la nueva legislación, calcada sobre el código napoleónico, restringirá. Sin embargo, y he aquí la paradoja, el recurso a la natural inferioridad ya no será fácilmente decible, al menos públicamente. La paradoja de los diferentes se hace visible sólo en una sociedad que proclama la igualdad de derechos entre los individuos.

3. La importancia de las mujeres viudas en la vida económica, política y social de las colonias es registrada por la bibliografía consultada. Cf. Cherpak, 1995, 253. E. Coutourier (1985) pone el acento en las estrategias seguidas por algunas mujeres en relación con la política de alianzas conyugales como una forma de acumulación de poder, prestigio y dinero.

El problema reside en que el advenimiento de la ilustración, sobre el fin de siglo, produjo una ruptura en la formación ideológica del antiguo régimen, por cuanto introdujo algunos elementos de crítica hacia el predominio de la ideología religiosa como contenido y forma dominante del discurso y las prácticas de reproducción del orden establecido. Para los ilustrados la emancipación había de llevarse a cabo a partir de la lucha contra los prejuicios. Las luces de la razón disiparían el oscurantismo, las pasiones y los prejuicios, y ellas habrían de distribuirse de la manera más universal posible. Florecen entonces, hacia fines del XVIII, las mujeres de salón, hijas legítimas de la Ilustración y de las sociedades de amigos del país. Para Asunción Lavrin: «Los más importantes cambios intelectuales que afectaron la apariencia de la sociedad y los papeles que representaban sus diversos miembros se produjeron en la segunda mitad del siglo XVIII. Estos cambios, incorporados en un aspecto filosófico que se ha conocido como el Siglo de las Luces, naturalmente también afectaron el papel desempeñado por las mujeres en la sociedad» (Lavrin, 1985, 17). El asunto del derecho de las mujeres a la educación se asentaba sobre un papel reconocido socialmente, el de responsables principales de la reproducción biológica y social de la prole. Los varones ilustrados procuraban, a través de la reforma de la educación de las mujeres, un medio para el combate contra los prejuicios y las preocupaciones, así como un factor relevante en la optimización del ejercicio de sus papeles de madres[4].

Sin embargo, el papel potencialmente subversivo del acceso de las mujeres a la educación fue señalado por Eugenio Espejo, conocido como el precursor de la independencia ecuatoriana. Espejo, en sus *Cartas riobambenses* acusa a una mujer de estrado, María Chiriboga, de afrancesamiento y falta a las normas elementales de comportamiento que, según los códigos de honor entonces vigentes, debían regir la vida de una mujer. María, Madamita Chiriboga, como burlonamente la llama Espejo se ha desviado del cumplimiento de los deberes de una mujer: la satisfacción de sus obligaciones conyugales, la moral antigua, la piedad, el cuidado del honor de su padre... En pocas palabras, María se presta al seguimiento de las modas literarias y pretende, por añadidura, ser la portadora de un saber que no sólo es en sí mismo vano, sino además peligroso para una mujer.

4. El trabajo al que nos referimos es «La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la Colonia en la América Española: 1790-1810» de J. Mendelson, en Lavrin (1985, 229-253).

Eugenio Espejo escribe, en la segunda de las *Cartas Riobambenses:* «Confieso que no soy entendida, como Vuesamerced me pinta. Cuando menos conozco que soy mujer, y que cualquiera cosa que leo me hace impresión». Con ello alude Espejo a uno de los argumentos que se generalizarán hacia mediados del siglo XIX. Los inútiles conocimientos afectan en forma desmedida el frágil espíritu de las mujeres. De la peligrosidad de las modas literarias a la figura de la histérica, cuya calenturienta imaginación está poblada de novelerías fantasiosas habrá de transcurrir medio siglo.

Agudo patriarca, Espejo advertía los riesgos del acceso de las mujeres a un uso emancipado de su razón. Si es verdad que la Chiriboga parece haber sido, además, chapetona, y por lo tanto algo así como una de las encarnaciones de las mujeres de Antiguo Régimen, otras harían de salones y tertulias los lugares de difusión de la ideología emancipadora, y los sitios ideales para la conspiración patriótica. Es el caso, por no ir más lejos, de la ecuatoriana Manuela Cañizares.

Sobre un suelo de prácticas diversificadas, el imaginario colectivo tendía a marcar la identidad entre el destino femenino y las dos caras de María, o bien monjas, o bien madres. Aun la crítica ilustrada no desligaría en modo alguno a las mujeres de su responsabilidad fundamental, la de guardianas de la especie. Si tal hubiera sido la práctica efectiva de las mujeres, sería imposible explicar la participación de las mujeres en la revolución. Sin embargo tal vez haya que tener en cuenta que, como indica Kossok las revoluciones son los momentos estelares en la historia de los pueblos, momentos de ruptura respecto del pasado, de resquebrajamiento de las formas establecidas de dominación, fogonazos de luz sobre los cuales se instalan nuevos órdenes.

Como recaudo habrá que tener en cuenta que, como dice Alexis de Tocqueville, todo orden nuevo se construye no sólo sobre las ruinas del antiguo, sino con los restos de su demolición.

Una vez finalizado el ciclo ascendente de la revolución las mujeres volverían al silencio, al olvido, al exilio, incluso aquellas que más habían trabajado en su favor. Los fantasmas del pasado retornarían y signarían la suerte incluso de mujeres excepcionales, como Manuela Sáenz, como Juana Azurduy... Si la Revolución Francesa condenó a sus revolucionarias a la guillotina o a la locura, la nuestra las condenaría al olvido y la miseria, y sólo las recuperaría como la amante del libertador Bolívar, o la abnegada esposa del guerrillero heroico Manuel Padilla.

2. *Manuela y Juana. Itinerarios de mujer durante el proceso revolucionario. Acerca de la igualdad*

Manuela Sáenz y Juana Azurduy, heroínas de la emancipación. Mujeres que conquistaron en el campo de batalla sus grados militares, mujeres excepcionales. Qué dice su suerte respecto de la condición femenina, de lo que ocurrió con todas las mujeres a partir de las guerras de independencia, de los complejos procesos a través de los cuales las mujeres ingresaríamos, con más de un siglo de retraso, a la condición de ciudadanas.

Del mismo modo que en la historia política uno de los primeros obstáculos con los que nos hallamos es la de la figura del héroe, en la historia de las mujeres se ha desarrollado lo que Lavrin denomina el *síndrome de la gran mujer.* Sin embargo, el tratamiento de la historia de aquellas mujeres se debe, en nuestro caso a la mayor disponibilidad de documentación y al reconocimiento del alto valor simbólico que las rupturas de lo establecido conllevan. Más que tratar de excepciones, nuestro análisis no puede ignorar un período de la historia en el cual las figuras de pioneras y heroínas constituyó de algún modo la condición para la instalación de un debate capaz de incluirnos a todas. Más que de la búsqueda de la excepción se trata del seguimiento de casos, de modelos acerca de las significaciones asignadas al ingreso de las mujeres a dos espacios de exclusión, el del poder y el del saber.

Todo parece indicar que, como apunta Asunción Lavrin, la actuación de las mujeres en las guerras de emancipación no dejaría otra huella que el recuerdo deshilvanado de algunos nombres ilustres, Manuela Cañizares, para el Ecuador; Joaquina, la esposa de Jose María España, para Venezuela; la activa espía colombiana, Policarpa Salvarrieta, la Pola, fusilada en 1817 como una de las principales agentes republicanas; Juana Ramírez, organizadora de un grupo de mujeres que peleó en la defensa de Maturin, Venezuela... finalmente las soldaderas, las juanas o cholas o guarichas, esas mujeres de sectores populares, que acompañaban a sus hombres a la guerra preparando la comida, cuidando a los enfermos y tomando ellas mismas las armas cuando era necesario. Desde la perspectiva de la investigadora norteamericana, la revolución poco o nada significó en relación con el papel de las mujeres en la sociedad. Mucho mayor fue el impacto de las ideas de la Ilustración.

Al contrario de lo sostenido por Lavrin, en el interior de la tradición francesa se tiende a destacar la incidencia de la ruptura

revolucionaria sobre los destinos femeninos. Nuestro punto de partida se liga más bien a esta posición. La profunda transformación en cuanto a las formas de legitimación del ejercicio del poder haría posible la emergencia de fuertes individualidades femeninas, de mujeres que, si no cuestionaban desde la conciencia de su diferencia genérica actuaban como militares y como ciudadanas, como mujeres emancipadas. Si es verdad que esto sólo fue posible al calor de la revolución, también lo es que la supresión de estos acontecimientos permite advertir exclusivamente las continuidades en la historia. Si la revolución no dejó un saldo inmediato de conquista de derechos para las mujeres, inauguró un tiempo en que la diferencia sexual ya no podría ser abiertamente convocada, instaló el espacio en el cual podríamos, con avances y retrocesos, plantear la cuestión de nuestros derechos.

Dominique Godineau indica que mientras las norteamericanas optan por una modalidad de intervención de tipo individual, a través de peticiones o cartas familiares, las francesas eligen tomar la palabra en público, escribir manifiestos, discursos o panfletos que en ningún caso están simplemente dirigidas a familiares, parientes y amigos. Queda flotando la interrogación acerca de nuestras particulares modalidades de intervención. Es por ello que se hace necesario indagar acerca de las condiciones previas a partir de las cuales nosotras, las latinoamericanas, tomáramos la palabra y las armas en tiempos de revolución.

Los hitos de los recorridos de Juana Azurduy y de Manuela Sáenz muestran regularidades que obedecen a los espacios de ruptura que la revolución trajo consigo durante el ciclo ascendente, espacios que se irían cerrando a medida que la revolución ingresa en el ciclo de la restauración, a medida que el ímpetu emancipatorio va sucumbiendo ante la necesidad de ganar la guerra, a medida que la radicalización política va cediendo su lugar a la eficacia militar.

Juana Azurduy nació un 12 de julio de 1780 en la ciudad altoperuana de Chuquisaca, sede de la Universidad de San Francisco Javier, de la Audiencia y del Arzobispado[5]. Era, al igual que quien sería más tarde su esposo y compañero de lucha, Manuel Ascencio Padilla, hija de un hacendado de la zona.

La participación de Juana en las guerras de independencia está marcada, sin lugar a dudas, por el compromiso que ella y su

5. Hay que recordar que en la Universidad de Charcas se formaron quienes encarnaron la dirigencia revolucionaria jacobina de la revolución de mayo: Moreno, Castelli, Monteagudo.

esposo adquirieron desde un comienzo con la emancipación, y por las particularidades que la lucha contra los godos revistió en el Alto Perú. El 25 de mayo de 1809 se produce la asonada de Chuquisaca, durante la cual el gobierno virreinal es depuesto, y nombrado en su lugar Antonio Álvarez de Arenales. Sin embargo, la reacción no se haría esperar, y chuquisaqueños y paceños serían duramente reprimidos por Goyeneche, general de los ejércitos de España en América. El Alto Perú constituyó, durante el proceso de la guerra, uno de los sitios donde los godos se hicieron fuertes, uno de los lugares donde la crueldad de la represión realista dejaría marcas indelebles.

La llamada guerra de republiquetas duró quince años, y constituyó probablemente uno de los episodios más sangrientos de las guerras de independencia. Es en esta singular forma de guerra, la guerra de guerrillas, en la que Juana Azurduy hiciera sus armas. Mujer de a caballo, protagonista de diversas acciones heroicas, se hace acreedora al grado de teniente coronela del ejército argentino mientras Belgrano era comandante del ejército del Norte.

Es interesante recoger un pequeño *corpus* documental en torno de la designación de Juana como teniente coronela. Estos documentos pueden ser leídos como un indicador de la condición bajo la cual la altoperuana hizo la guerra. Sus tensiones y oscilaciones marcan los espacios de decibilidad en el interior de los cuales era posible la constitución de individualidades femeninas autónomas.

Dice Belgrano en despacho a Pueyrredón del 26 de julio de 1816: «Paso a manos de V. E. el diseño de la bandera que la amazona doña Juana Azurduy tomó en el cerro de la Plata [...]. Ella misma arrancó de manos del abanderado este signo de tiranía, a esfuerzo de su valor y de sus conocimientos en milicia *poco comunes a las personas de su sexo* [...] Recomiendo a V. E. a la señora Azurduy ya nominada, que continúa en sus trabajos marciales del modo más enérgico, y a quien acompañan otras». En nota del 13 de agosto Pueyrredón responde felicitando a Padilla por el triunfo y destaca: «Arrancando de su poder la bandera que remite, como trofeo debido al *varonil esfuerzo y bizarría de la Amazona Doña Juana Azurduy*. El Gobierno en justa compensación de los heroicos sacrificios con que esta virtuosa americana se presta a las rudas fatigas de la guerra en obsequio de la libertad de la Patria, ha tenido a bien decorarla con el despacho de Teniente Coronel que acompaño para que, pasándolo a manos de la interesada...».

No es en su condición de esposa de Manuel que Juana logra

su grado militar, sino en función de sus conocimientos militares, de su energía y convicción en defensa de la causa de la emancipación, es decir, en su carácter de individuo libre, marca identitaria sólo adecuada, para los cánones de la época, a un varón. Efectivamente, Juana no actúa en función de consideraciones específicas de género, sino en condición de ciudadana, esto es, de igual, de individuo que puede hacer, según indicaba el célebre texto de Kant, un uso emancipado de su razón y su voluntad. Por ello los escritos no pueden dejar de indicar el carácter varonil de la acción reprimiendo el hecho de que se trataba de una mujer. La manifiesta paradoja en que los documentos incurren muestran los límites bajo los cuales una mujer era definida, la imposibilidad de articular lógicamente valor militar y feminidad. Cuando la historia recoja su imagen poco quedará de la aguerrida guerrillera. La imagen de Juana doliente por la muerte de sus cuatro hijos, por la pérdida de su esposo, abrumada por avatares ligados a su condición de mujer, madre y esposa, retornará como un síntoma, como el indicador de los fantasmas del pasado colonial.

Al mismo tiempo el itinerario de la participación revolucionaria de Juana se vería afectado por los hitos en el ciclo de la revolución. Paulatinamente a la revolución seguirá simplemente la guerra. El objetivo sigue siendo la independencia, pero ya no se trata de radicalización política, sino simplemente de eficacia militar, sin que sea previsible un signo ideológico claro para el desenlace. La militarización de la revolución explica, junto con la concentración de fuerzas realistas en el Alto Perú, al abandono de estas tierras a su propia suerte. Juana y también Güemes encarnarán la obstinada resistencia americana.

El 29 de noviembre de 1815 el ejército del norte no puede resistir el embate realista en Sipe-Sipe. La derrota y la concentración de los esfuerzos económicos del directorio en la campaña chilena harían el resto. El Alto Perú se transformó en tierra de nadie, sujeta a las posibilidades defensivas de los jefes locales, y a la concentración de las fuerzas realistas en la zona, aunque también a sus enfrentamientos internos[6].

En una nota dirigida a Goyeneche, en 1815, los guerrilleros resisten el soborno ofrecido por el jefe realista: «Con mis armas haré que dejen el intento convirtiéndolos en cenizas, y que sobre la propuesta de dinero y otros intereses, sólo deben hacerse a los

6. La guerra de independencia fue particularmente compleja en el Alto Perú. Se puede ver una interpretación del proceso en Halperín Donghi, 1985.

infames que pelean por su esclavitud no a los que defienden su dulce libertad como yo lo hago».

Entre 1811 y 1816 Juana y Manuel, entre victorias y desastrosas derrotas dejan jirones de sus vidas, entre ellas las de sus cuatro hijos pequeños en defensa de la emancipación de la patria. La situación altoperuana, y la de las fuerza que ambos comandan es descrita en estos términos en carta del 21 de diciembre de 1815, que Manuel dirige a Rondeau después de Sipe-Sipe: «por amor a la independencia [...] Los altoperuanos no han descansado en 6 años de desgracias, sembrando de cadáveres sus campos, sus pueblos, de huérfanos y viudas, marcado con el llanto, el luto y la miseria, errantes los habitantes de 48 pueblos que han sido incendiados, llenos los calabozos de hombres y mujeres que han sido sacrificados por la ferocidad de sus implacables enemigos, hechos el oprobio y el ludibrio del Ejército de Buenos Aires, vejados, desatendidos su méritos, insolutos sus créditos y en fin el hijo del Alto Perú mirado como enemigo, mientras el enemigo español es protegido y considerado». La conducta del ejército del Norte no era, sin dudas, la mejor. Ambas notas dejan claro que independencia y radicalización política constituían el patrón de lectura que los Padilla tenían del proceso revolucionario. Tanto ante el adversario español como ante un destinatario favorable a la emancipación, como Rondeau, la cuestión de la libertad se presenta como el operador que desata una práctica política radical, sustento de los trabajos de la guerra.

En setiembre de 1816 los Padilla son derrotados, y la cabeza de Manuel exhibida en una pica en La Laguna. Juana reclutará nuevas tropas para rescatarla. La situación sólo podía empeorar de allí en más. En 1817 Aguilera vence y degüella a Warnes en El Pari. La frontera iría retrocediendo hasta Salta, último refugio, donde la Azurduy se suma a las tropas de Güemes. Desde allí dirigen una guerra que si bien no concede victorias decisivas, absorbe las ofensivas lanzadas desde el Alto Perú con un mínimo costo para el poder porteño.

La muerte de Güemes, y el ingreso de las provincias argentinas en el proceso de las guerras civiles van estrechando el cerco. Juana decide regresar a Chuquisaca. Es conocida la carta que dirige a las autoridades argentinas. La carta, construida sobre la isotopía de la derrota y la miseria corresponde a la serie —que de ahora en más constituirá una regularidad— de reclamos inútiles por los servicios prestados. De teniente coronel del ejército, Juana ha pasado a la condición de viuda. Ella misma lo marca en su escrito: «A las muy honorables Juntas Provinciales: Doña Juana Azurduy, coronada

con el grado de Teniente Coronel [...] emigrada de las provincias de Charcas me presento y digo [...] juzgo inútil recorrer mi historia en el curso de la Revolución [...] tampoco recordaré haber tomado la espada en defensa de tan justa causa. La satisfacción de haber triunfado de los enemigos [...] ha saciado mi ambición [...] pero no puedo omitir suplicar a V. H. se fije en que el origen de mis males [...] es mi ciega adhesión al sistema patrio. Después del fatal contraste en que perdí a mi marido, y quedé sin los elementos suficientes para proseguir la guerra [...] Abandoné mi domicilio y me expuse a buscar sepulcro en país desconocido [...] no hallo medios [...] para restituirme a mi casa [...] Si V. H. no se conduele de la viuda de un ciudadano que murió en servicio de la causa mejor, y de una pobre mujer que, a pesar de su insuficiencia, trabajó con suceso en ella». En condición de teniente coronela del ejército Juana guerreó por la emancipación, en condición de viuda sólo puede suplicar. Es inútil ya traer a colación la historia, una historia que preferirá condenarla a la miseria, el desconocimiento de sus méritos y el olvido. Con una magra pensión por sus servicios y los de su marido, otorgada durante la breve estancia de Sucre en Bolivia, tras la fundación de la república después de Ayacucho, la suerte de esta mujer será la de la pobreza y la desmemoria. Morirá en la indigencia, y será arrojada a una fosa común en mayo de 1842.

Bolivia había sido destrozada por las guerras civiles. La restauración americana no deja de tener efectos sobre la vida de todos, más aun sobre la de una mujer. Paz en sus *Memorias* señala el contraste: Mientras «Santa Cruz y otros muchos que hicieron la más obstinada guerra a la independencia [...] son los grandes dignatarios [...] los antiguos y los más leales soldados de la gran causa de América arrastran una penosa existencia en la oscuridad, la proscripción, la miseria y el olvido».

Las vidas de Juana y de Manuela. Sus simetrías indican aquellas a las que las condiciones estructurales de su pertenencia al género mujer y su participación en la guerra de independencia las sujetarían. Von Hagen marca cuatro estaciones, ligando la vida de la quiteña a sus amores con el libertador (Von Hagen, 1989). Tal vez hubiera sido más adecuado ligar estas estaciones a los amores de estas mujeres con el gran sueño de la Revolución, y el invierno del olvido no a la muerte de sus amantes o esposos, sino al retorno de las mujeres al hogar después del proceso revolucionario. Las condiciones bajo las cuales nuestro género ingresara al espacio público se habían desvanecido. El pasado colonial volvía a pesar sobre sus suertes marcando con el olvido, la exclusión y el silencio

la imposibilidad de un espacio de visibilidad para las individualidades femeninas, estableciendo un cerco de acallamiento para las demandas de ciudadanía de quienes no pueden ser por «destino corporal» otra cosa que responsables de la reproducción biológica y social de la especie.

Menos ignorada que Juana Azurduy, contra cuyo recuerdo conspira además el hecho de haber sido miembro del ejército del Río de la Plata en un territorio que después se independizaría gracias a la campaña bolivariana, y de haber hecho la guerra con indios y rebeldes de toda clase, la vida de Manuela Sáenz casi repite el esquema de su contemporánea.

Nacida en Quito en 1797 comparte con la Azurduy una juventud de audacia y rebeldía. Casada con el inglés James Thorne en 1817, Manuela inicia su vida política en Lima. Conspira activamente con los partidarios de la revolución, y logra, junto con su hermano José María Sáenz, la incorporación del batallón Numancia a las filas de la independencia.

La empresa peruana presentaba dificultades, dado que se trataba de lograr la adhesión, para la causa de la emancipación americana, de una burguesía que estaba lejos de poder jugar en el proceso un papel arbitral. Más bien, el duro acoso sufrido por Lima, la duración de la guerra haría de ellos los exponentes más claros del oportunismo político. No sólo —aunque tal vez las hubiera— por oscuras razones personales, como Torre y Tagle o Riva Agüero, sino porque la penuria económica era muy difícil de sobrellevar en un contexto en el que las haciendas costeñas sufrían las consecuencias del enrolamiento que afectaba a un número creciente de esclavos; la minería, de la que se esperaba el estímulo principal, seguía perturbada por la guerra (buena parte de las minas se hallaban en territorio realista). Además de una guerra que parecía interminable y que aumentaba la presión fiscal sobre todos.

La llegada de San Martín al Perú se produce sin grandes enfrentamientos militares. Pero si Lima se entregó prácticamente sin combate, la liberación de Lima no fue decisiva para el Perú. Refugiado en la sierra el ejército realista continúa la campaña militar, aunque la situación tampoco es sencilla en sus filas.

Llegado al Perú el libertador se rodea de algunos partidarios. Entre ellos las mujeres que recibirán la orden de Caballeresas del Sol serán significativas. Manuela Sáenz formaba parte de este grupo.

Hacia 1822 Manuela retornaba a su Quito natal, en vísperas de su liberación gracias a la victoria militar que Sucre lograra al pie del

Pichincha. Desde el norte llegará el libertador Bolívar, decidido al incorporar la antigua Audiencia como distrito sur de la Gran Colombia.

Sin lugar a dudas el encuentro entre Manuela y el Libertador, viudo y seductor con las damas, es una ocasión tentadora para la escritura de una novela romántica, pero lo cierto es que Manuela no fue la única amante de Bolívar —y menos aun exclusivamente esto— sino su única compañera, aquella que compartió con él el ideal de una América libre y unida, la que se comprometió en una práctica vedada entonces a las mujeres: la política y la milicia.

El encuentro entre Manuela y Bolívar marca un hito decisivo en el recorrido de la quiteña. Será la encargada del archivo personal del libertador, y vestirá uniforme militar. Ello no será gratuito. *La Aurora*, un periódico de Bogotá dirá de ella en 1830: «Una mujer descocada que ha seguido siempre los pasos del General Bolívar, es la que se presenta todos los días en el traje que *no corresponde a su sexo* [...] *y haciendo alarde de despreciar las leyes y la moral*» (Cornelio, 1944).

Lo cierto es que Manuela conquista el derecho al uso del uniforme no sólo por gracia del Libertador, sino por su valentía, que le vale el grado de coronela. Dice Sucre, en carta al Libertador del 10 de diciembre de 1824: «Se ha destacado particularmente doña Manuela Sáenz por su valentía, pues incorporándose a la División de los Húsares y después a la de los Vencedores, organizando y proporcionando avituallamiento, [...] batiéndose a tiro limpio bajo los fuegos enemigos, rescatando a los heridos [...] Doña Manuela Sáenz merece un homenaje en particular por su conducta, por lo que ruego a S. E. le otorgue el grado de coronel del Ejército Colombiano».

Expulsada de Perú en 1827, la Sáenz viaja a Bogotá donde participará de la lucha política desatada en la Gran Colombia. Derrotada la posición del libertador en la Convención de Ocaña, la conspiración y la lucha facciosa se desatará de la manera más cruenta: el 25 de setiembre de 1828 un grupo de oficiales atenta contra la vida del libertador. La jornada en la cual Manuela defiende la vida de Bolívar hará de ella la libertadora del libertador, e instalará un espacio de visibilidad pública para la quiteña. Sin embargo, aun este gesto podrá ser releído como producto exclusivo del amor entre Manuela y su amante.

Los últimos días de la vida de Bolívar y su muerte en Santa Marta también acarrearán costos personales y políticos para Manuela. Su enfrentamiento con Santander le costará la expulsión de Bogotá. Acerca del carácter político de tal enfrentamiento, y de la

conciencia ciudadana de Manuela da testimonio la proclama que redacta, dirigida a la opinión pública, en la cual afirma su voluntad de someterse a la ley, no al arbitrio de los nuevos señores de Colombia. Apelando a la opinión pública y a la ley como jueces de su conducta política la Saénz se identifica como una ciudadana, y aun más, como ciudadana de América y reclama en su carácter de tal el derecho a la disidencia. No sólo ella estaba dispuesta a defenderse en su carácter de ciudadana. Unas *Mujeres liberales* salen al cruce de la persecución política con un pronunciamiento público que circuló por todo Bogotá. Aun difiriendo en la posición política, las mujeres destacan: «Consideramos honrosos, aunque no los compartamos, los sentimientos manifestados por una persona de nuestro sexo. La señora Sáenz [...] ha sido exasperada hasta la imprudencia. Pero la imprudencia no es un crimen. Manuela Sáenz no ha violado las leyes ni ha atacado los derechos de ningún ciudadano».

El intento por parte del gobierno de confiscar los papeles de Bolívar dará lugar a un nuevo conflicto entre Manuela y las autoridades. Finalmente llegará la orden de expulsión. El exilio, que comenzará en Jamaica, será el destino final de Manuela. El intento de regresar al Ecuador tropezará con la oposición de Rocafuerte.

En este punto es interesante destacar exactamente hasta dónde la imagen de la peligrosidad de las mujeres, contrapartida polar de su endiosamiento en su condición de madres se constituye en operador del discurso político. Muchos son los testimonios. Apelaremos a la palabra de Rocafuerte, quien ocupara en 1835 la presidencia del Ecuador[7].

Si la práctica militar y política de las mujeres de la emancipación se inscribe prioritariamente en el interior de un patrón igualitarista en función del cual desempeñarán acciones y estrategias tendientes a instalar un espacio de visibilidad pública para las mujeres, al menos de aquellas que se percibían a sí mismas en condición de iguales y de ciudadanas, durante el ciclo descendente de la revolución las estrategias de exclusión se producirán a partir de la combinación de elementos del imaginario social que se precipitarán inscribiéndose al interior de un discurso que, en el caso de Rocafuerte remite a elementos de cuño rousseauniano.

El ingreso de las mujeres en la política sólo puede tener efectos

7. Entre el 14 y el 28 de octubre de 1835 Rocafuerte dirige a Flores una serie de cartas en las que, entre otros asuntos, como los ecos de la guerra de los Chihuahuas, explicita las razones por las cuales el entonces presidente del Ecuador se negaba a aceptar a Manuela en el país.

negativos, pues ellas, desde lo privado conspiran contra la construcción racional del orden público. Rocafuerte enuncia en este caso no sólo una condena respecto de Manuela, sino de la intervención de las mujeres en los negocios públicos. Su discurso no es sólo producto de la peculiar síntesis que, en este caso él enuncia sino que es portador de significaciones en circulación en el conjunto de la sociedad. En carta a Flores, fechada el 14 de octubre de 1835 en Quito, dice Rocafuerte: «El convencimiento que me acompaña de que las señoras principales son enemigas declaradas de todo orden, y que tienen tanto influjo sobre las almas débiles de sus hermanos, maridos y parientes; al ver que aún existen todos los elementos de la pasada revolución, y que sólo necesitan una mano que sepa combinarlos, para darles nueva acción; y por el conocimiento práctico que tengo del carácter, talento, vicios, ambición y prostitución de Manuela Sáenz, ella es la llamada a reanimar la llama revolucionaria; en favor de la tranquilidad pública me he visto en la dura necesidad de enviarle un edecán para hacerla salir de nuestro territorio, hasta tanto la paz esté bien consolidada».

Las siguientes cartas, hasta la del 28 de octubre de ese año delimitarán y precisarán aun más el asunto de la Sáenz y de la participación política de las mujeres. Reinas del hogar como «mi señora Merceditas», la esposa de Flores a quien Rocafuerte recuerda puntualmente saludar en cada una de las cartas que dirige al general, las mujeres en política expresan la perversión a la cual la cultura somete a seres naturalmente dotados para la vida privada. Alentadoras de la chispa revolucionaria, por la extraña fuerza de su influencia sobre los ánimos de padres, hijos, esposos, amantes o hermanos, las mujeres son el espíritu mismo de la anarquía, más aun cuando, como Manuela, son orgullosas e insubordinadas.

Encadenar la revolución exige pues expulsar a quienes la alentarían inevitablemente. Más perjudicial que la Staël en París, o que la Güera Rodríguez en México, con quienes Rocafuerte la compara, Manuela encarna la síntesis de lo siniestro femenino, la amenaza al orden necesario después de la tormenta de la revolución.

Una lógica bipolar, ligada a la matriz ideológica de la ilustración favorecía en buena medida la precipitación de significaciones existentes en el imaginario colectivo bajo la forma de discursos políticos respecto de las mujeres, sus derechos en el nuevo orden republicano, su papel después de una revolución que no sólo habían ayudado a gestar y producir conspirando algunas, tomando las armas y asumiéndose como ciudadanas otras. No sólo se trataba de encadenar la revolución, se trataba de devolver a las

mujeres al lugar de donde jamás debieron haber salido, la reclusión del hogar.

Su futuro como madres republicanas estará asegurado. A los varones republicanos de entonces no les cabe duda acerca de la importancia de su educación, pero será la propia del sexo, aquella que provea al padre, al esposo y a los hijos una compañera, y no una esclava, pero a la vez aquella que asegure definitivamente su encadenamiento a la lógica de la especie. Los derechos que obtengan no será como ciudadanas, sino como madres. El contrato las incluirá excluyéndolas, haciendo del varón el responsable de representarlas en el espacio público. Su mundo será el de los pactos tutelados, el del contrato de matrimonio que asegure a los varones el control sobre sus cuerpos.

De ahí el olvido al que se condene a quienes, erigiéndose en ciudadanas, tomaran sus armas en el ciclo ascendente de la revolución. Juana viuda y Manuela exiliada no amenazan el orden establecido. Recordarlas como la esposa o la amante no convoca el grado de ruptura que sus prácticas implicaron.

La construcción de una serie asociativa que implica la asunción del discurso rousseauniano respecto de las mujeres muestra hasta qué punto la palabra del ginebrino no era sino la condensación de un conjunto de significaciones en torno de lo femenino propias de la formación ideológica de la ilustración. Asociadas al desorden, la naturaleza, como incompatible con todo orden de cultura, la astucia y el engaño, las mujeres carecen de todo destino más allá de aquel que les corresponde por biología. Aun más, la asociación que hace posible el ingreso de algunas mujeres al espacio público se corresponde hasta tal punto con el grado de ruptura que acompañara el proceso revolucionario que las revolucionarias constituirán algo así como la contracara de lo esperable para una mujer. Si la revolución es un tiempo de desorden, las revolucionarias serán casi necesariamente mujeres de «moral relajada», como dice Rocafuerte.

3. *Consideraciones finales*

Las guerras de emancipación americana implicaron el ingreso de la entonces América española en la modernidad. El proceso incluyó la redefinición de la relación entre sociedad civil y Estado, de las formas de legitimación del ejercicio del poder, de las relaciones de los individuos entre sí y de los espacios que les son atribuidos y sus funciones. Tal proceso abarcó no sólo a los varones, sino que la movilización política y militar incluyó, durante el breve lapso del

ciclo ascendente de la revolución, que se extiende para el continente hasta el fin de las campañas militares en Ayacucho, a mujeres.

Mujeres, es verdad, marcadas por la excepcionalidad, pero cuyas prácticas y discursos, así como también los de su contemporáneos dan la pauta de hasta qué punto el viejo orden se había resquebrajado.

En el caso de las mujeres el asunto parece girar en torno de la contraposición igualdad/diferencia. El combate contra los privilegios afecta los espacios de ejercicio del poder y el saber de las mujeres durante el Antiguo Régimen. Quienes contra él se subleven lo harán en nombre de la igualdad, una igualdad investida de un alto valor emancipatorio. Sin embargo, la igualdad proclamada y practicada durante la revolución y la guerra no marcará huellas definitivas sobre el duro suelo de las tradiciones arraigadas. El orden nacido de la revolución se construye con las ruinas del Antiguo Régimen. En el caso de las mujeres ello implica la organización de espacios de exclusión, bajo la investidura de la diferencia natural. Diferencia anclada al cuerpo, la de las mujeres permite realizar el gesto de exclusión sin nombrarlo.

Si la inclusión de algunas mujeres durante el proceso de la revolución se hace en su condición de iguales, ello implicará riesgos que no eran visibles durante el proceso de la revolución.

La polarización extrema de la lucha política posibilitó la constitución de identidades sumamente nítidas, pero no por ello menos frágiles. Si la oposición entre criollos y godos obturó la percepción de las diferencias internas a las sociedades coloniales durante el proceso emancipatorio, cuando se tratara de construir el nuevo orden las diferencias volverían a aflorar. Diferencias respecto de las etnias, diferencias respecto de las mujeres, diferencias de intereses en el interior de la conducción ilustrada de las guerras de independencia.

En el caso de las mujeres la proclama de la igualdad a la vez que abre la brecha para la inclusión, posibilita la construcción de una estrategia excluyente que ha de hallar sustento en la diferencia biológica sexual no tematizada, pero esencializada y transformada en razón de la exclusión femenina respecto del espacio público. Ello explica que las demandas posteriores lo sean de derechos civiles, pero no políticos.

La paradoja de la igualdad como criterio de acceso a derechos es que a la vez que abre espacios, en cuanto pone en crisis las jerarquías establecidas y su naturalidad, instaura nuevas modalidades de exclusión que han de montarse sobre nuevos criterios... lo que no implica que ello abarque nuevos contenidos. Los

viejos contenidos, maternidad, virginidad, honor, religiosidad retornan, pero bajo un nuevo formato. En condición de iguales las mujeres tendrán posibilidad de reclamar el derecho a la educación, en su condición de diferentes, se verán sujetadas a un tratamiento especial, recluidas en el mundo privado, objeto de pactos tutelados.

La diferencia de la mujer devendrá inferioridad, merced la esencialización de las diferencias biológicas, y el tratamiento a que todos cuantos sean diferentes son sometidos en el proceso de construcción de las sociedades modernas.

Las mujeres de la revolución son entonces tratadas según corresponde a la antigua imbecilidad del sexo, recluidas nuevamente en sus hogares, expulsadas del escenario público, exiliadas, desterradas, suprimidas, hasta de la memoria.

Si algún valor estas mujeres tuvieron ello se debió, sin dudas, se dirá, a alguna clase de privilegio, derive éste de su clase o de su relación privada con algún varón ilustre.

Si las mujeres de la revolución se emanciparon en condición de iguales reclamando para sí igualdad de derechos ante la ley, identificándose a sí mismas como ciudadanas, dado que habían conquistado el derecho a guerrear y morir, a conspirar y decidir como individuos, la cuestión de la diferencia, reprimida en el interior de la formación ideológica de la ilustración, retorna. Sus prácticas fueron leídas, e irremediablemente tematizadas en función de las imágenes dominantes de feminidad. Los fantasmas del pasado se hicieron presentes cuando la revolución hubo de encuadrarse bajo los términos de la restauración.

En función de los códigos establecidos la memoria histórica ha recuperado de Juana la esposa, heroica pero esposa al fin, y de Manuela la amante incondicional de libertador. Poco importa la significación política de sus prácticas. Ellas quedarán marcadas por el signo del olvido.

Sólo el lento proceso de ruptura iniciado cuando la emancipación ya no fuera cuestión de pocas, sino de todas, ya no de las excepciones, sino de la regla, recuperará algún sentido para las prácticas de estas mujeres. Ellas marcaron de alguna manera un itinerario luminoso, el de nuestras esperanzas y el de nuestros desencantos, el de los riesgos y límites de la individuación femenina, el de las modalidades bajo las cuales las mujeres han roto el espeso entramado que las liga a la suerte de la especie.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (1983), *Manuela Libertad*, V Consejo provincial de Pichincha.

AA. VV. (1988), *En defensa de Manuela Sáenz, la libertadora del libertador*, Editorial del Pacífico, Guayaquil.

Anderson, P. (1985), *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Siglo XXI, Madrid.

Bidet, J. (1993), *Teoría de la modernidad*, El cielo por asalto/Letra buena, Buenos Aires.

Borchart de Moreno, C. (1991), *La imbecilidad del sexo. Pulperas y mercaderas quiteñas a fines del siglo* XVII, en J. Nuñez (ed.), *Historia de la mujer y la familia*, Editora Nacional, Quito, pp. 17-37.

Cherpak, E. (1985), «La participación de las mujeres en el movimiento de independencia de la Gran Colombia», en A. Lavrin (ed.), *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas históricas*, FCE, México.

Cornelio, H. (1944), *Historia secreta de Bolívar*, Bedout, Bogotá.

Coutourier, E. (1985), «Las mujeres de una familia noble, los Condes de Regla de México, 1750-1830», en A. Lavrin (ed.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, FCE, México.

Documentos del Archivo de Belgrano, Buenos Aires, 1913-1919.

Duby, G. y M. Perrot (1993), *Historia de las mujeres: el siglo* XIX. *La ruptura política y los nuevos modelos sociales*, vol. 7, Taurus, Madrid.

Fraisse, G. (1991), *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Cátedra, Madrid.

Guerra, Fr. (1990), «La revolución francesa y el mundo Ibérico», en *Imagen y recepción de la revolución francesa en la Argentina*, GEL, Buenos Aires, pp. 349-371.

Halperín Donghi, T. (1985), *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850,* en N. Sánchez Albornoz (coord.), *Historia de América latina*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (1969), «Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración», en Id., *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires.

Kossok, M. (1983), «Historia comparativa de las revoluciones de la época moderna, problemas metodológicos y empíricos de la investigación», en AA. VV. *Las revoluciones burguesas*, Crítica, Barcelona, pp. 11-98.

Kossok, M.; J. Kübler y M. Zeuske (1983), «Ensayo acerca de la dialéctica de revolución y reforma en el desarrollo histórico de América latina», en AA. VV., *Las revoluciones burguesas*, Crítica, Barcelona, pp. 190-220.

Lavrin, A. (1985), *Investigación sobre la mujer de la Colonia en México, siglos* XVII *y* XVIII, en A. Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, FCE, México.

Lecuna, V. (1929), *Cartas del Libertador*, vols. 1, 4, 6 y 8, Lit. y Tip. del Comercio, Caracas.

Lecuna, V. (1975), *Documentos referentes a la creación de Bolivia*, Caracas.

Londoño López, J. (1995), *¿Ángeles o demonios? Las mujeres y la iglesia en la Audiencia de Quito*, UEB-CDS, Quito.

Mannarelli, M. E. (1995), *Mujeres, ilegitimidad y jerarquías sociales en Lima colonial*, en M. Moscoso (comp.), *Palabras del silencio*, Abya Yala /UNICEF, Cayambe.

Mendelson, J. (1985), «La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la Colonia en la América Española: 1790-1810», en A. Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, FCE, México, pp. 229-253.

Miramón, A. (1944), *La vida ardiente de Manuelita Sáenz*, Bogotá, Suramericana.

Nuñez, J. (1991), «Familia, elites y sociedades regionales en la Audiencia de Quito, 1750-1822», en *Historia de la mujer y la familia,* Editora Nacional, Quito.

O' Leary, D. (1952), *Memorias,* Editora Nacional, Caracas.

Pateman, C. (1995), *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.

Paz, J. M. (1976), *Memorias*, Buenos Aires.

Rocafuerte, V. (1988), *Epistolario*, 2 vol., Banco Central del Ecuador, Quito.

Roudinesco, E. (1990), *Feminismo y revolución. Théroigne de Méricourt*, Península, Barcelona.

Rumazo González, A. (1962), *Manuela Sáenz, La libertadora del libertador,* Edime, Caracas.

Russell Wood, A. J. R. (1985), «La mujer y la familia en la economía y en la sociedad del Brasil durante la época colonial», en A. Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, FCE, México.

Sáenz, M. (1993), «Epistolario», en *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles*, compilados por Carlos Alvarez Sáa, Quito, Imprenta Mariscal.

Sáenz, M. (1986), *Epistolario*, Banco Central del Ecuador, Quito.

Sáenz, M. (1993), «Diario de Bucamaranga», en *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles*, compilados por Carlos Alvarez Sáa, Imprenta Mariscal, Quito.

Sáenz, M. (1993), «Diario de Paita», en *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles*, compilados por Carlos Alvarez Sáa, Imprenta Mariscal, Quito.

Sáenz, M. (1993), «Diario de Quito», en *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles*, compilados por Carlos Alvarez Sáa, Imprenta Mariscal, Quito.

Suárez, M. (1995), *El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima. Siglo* XVII, en M. Moscoso, *Las palabras del silencio*, Abya Yala/ UNICEF, Cayambe, pp. 95-111.

Von Hagen, V. (1952), «La Historia documentaria de Manuela Sáenz», en *Boletín de Historia y antigüedadades*, Academia Colombiana de Historia, Bogotá.

Von Hagen, V. (1989), *Las cuatro estaciones de Manuela. Los amores de Manuela Sáenz y Simón Bolívar,* Hermes, México.

Zúñiga, L. (1991), *Manuela*, Abrapalabra, Quito

EL IDEARIO DEL ANTIGUO CAMPESINADO: LA RELIGIOSIDAD POPULAR. LOS MILENARISMOS

Alicia M. Barabas

1. *Milenarismo y mesianismo en las religiones indígenas*

En varios países de América latina gran parte del campesinado ha sido y sigue siendo indígena. El ideario construido por las culturas indígenas en los últimos cinco siglos es evidentemente sincrético y en él se reconocen tanto las culturas precolombinas, como las hispano-americanas y la cultura de la globalización de nuestros días. Es bien conocido que los pueblos indígenas y, claro está, sus cosmovisiones, religiones y otras construcciones simbólicas precoloniales, fueron reprimidos a partir de la invasión europea en el siglo XVI pero, aunque muy transformadas, una parte ha logrado sobrevivir y manifestar su vigencia.

En un aspecto la relación entre la religión católica de los tiempos iniciales de la Colonia y las religiones indígenas, se estableció a partir de sus sistemas simbólicos. Las órdenes religiosas encargadas de la evangelización en el Nuevo Mundo estaban en cierta medida orientadas por creencias milenaristas. Para los franciscanos, por ejemplo, identificados con la utopía de Joaquín de Fiora, una vez lograda la conversión universal llegaría el Reino Milenario del Tercer Evangelio y la renovación del cristianismo (Phelan, 1972). Para el propio Colón la empresa colonial tenía también un destino milenarista que se cumpliría después de la conversión de los paganos y la destrucción del Anticristo (Eliade, 1971). Los pueblos indígenas de la recién nombrada América recibieron estas creencias y las reelaboraron dentro de sus propias cosmovisiones milenaristas. No se trató de un mero trasplante, ya que en la mayor parte de los pueblos indios existían creencias en cierta forma similares y compatibles.

Diversos estudios en Mesoamérica, América andina y la selva tropical[1] demuestran la existencia de *cosmovisiones milenaristas precoloniales*, que concebían que en el proceso de su existencia el cosmos había sido sucesivamente creado, destruido y recreado. En cada ciclo la ruptura del orden y su transformación en caos dan lugar a la destrucción del mundo y de la humanidad. Éste ocurre por desgaste del universo o por transgresiones humanas a las normas divinas, y siempre está precedido de señales catastróficas de advertencia. A la destrucción sucede la regeneración del mundo y de la humanidad que constituyen un nuevo ciclo inicialmente perfecto. Tampoco es ajena a las cosmovisiones indígenas una noción de *salvación*, implícita en los mitos que narran la recreación del mundo y de la humanidad a partir de un germen del viejo orden que subsiste por voluntad de los dioses; ideología ésta muy propicia para legitimar la supervivencia de los «elegidos» por la deidad. Igualmente están presentes las *creencias proféticas*, aún muy vigentes en las religiones indígenas. Así encontramos la predicción del acontecer futuro encarnada en los especialistas adivinadores, en las apariciones y los objetos parlantes, cuyos mensajes verbales y escritos guían la acción de los elegidos. Y también existía ya una *creencia mesiánica*, involucrada en los mitos que narran el retorno de un dios, un héroe cultural creador, un antepasado venerado o un caudillo mitificado, que vendrá para concretizar los anhelos de abundancia, justicia e inmortalidad de los que sufren.

Las masivas conversiones, los actos inquisitoriales y la destrucción de los signos visibles de la «idolatría» (imágenes, templos, tumbas, restos de antepasados ilustres, etc.) que realizó la Iglesia, no lograron erradicar totalmente las cosmovisiones nativas pero

1. La bibliografía sobre sistemas cosmológicos indígenas que proporcionan información sobre las concepciones cataclísmico-regenerativas es muy extensa. Daré unos pocos ejemplos. Guaman Poma de Ayala (1956) narra el mito de los cuatro soles que habían precedido al imperio Inca. Cada ciclo había durado mil años y el cataclismo, *Pachacutic* (por agua y fuego) había estado precedido de grandes catástrofes (epidemias, sismos). Entre los grupos guaraníes, Nimunedajú, Schaden, Cadogan (1959) muestran la existencia de una enraizada cosmología apocalítico-regenerativa en la que el mundo ha sido destruido (diluvio, fuego universal, tigre azul que devora a los hombres) y regenerado a partir de los salvados en el *Ivy Maraey*. En México, la leyenda nahuatl de los Cinco Soles en las que el mundo fue destruido por agua, tigre, fuego, viento y lo será por el movimiento; en tanto que la gente se convitió en peces, fue comida, en cenizas, en monos y en el quinto perecerá la humanidad por terremotos y hambre (Códice Chimalpopoca, 1975, 4-5). Para los mayas de las tierras bajas la vida transcurre en el cuarto mundo, cada uno de los previos destruido por diluvio universal (Morley, 1947).

las clandestinizaron o enmascararon, contribuyendo a su reelaboración. El nuevo tejido cosmológico construido entre las nociones milenaristas y mesiánicas del cristianismo y de las religiones indígenas, tuvo honda repercusión en los procesos locales de reconfiguración religiosa, que dieron sustento ideológico a las luchas indígenas (Barabas, 1989).

Uno de los campos donde la visión propia del mundo se expresa con mayor dramatismo y radicalidad, dando impulso a la resistencia indígena contra el etnocidio, es el de los *movimientos sociorreligiosos*: milenarismos, profetismos, mesianismos. Se trata de fenómenos culturales y políticos que surgen en sociedades en las que religión y política son esferas profundamente interconectadas. En ellos la ideología se expresa principalmente a través de cosmovisiones mítico-religiosas propias y sincréticas. Su meta política es la transformación de la realidad presente y el acceso a otra realidad también terrena en la que ya no existan la injusticia y el sufrimiento. La mayoría de ellos constituyen expectativas de liberación, estructuradas en oposición a las crisis totalizadoras generadas por situación colonial, y el colonialismo interno que caracteriza las relaciones interétnicas después de las independencias nacionales del siglo XIX.

En América latina la historia de la resistencia étnica sociorreligiosa constituye posiblemente la expresión más totalizadora de la esperanza de cambio entre los pueblos indios. Con frecuencia los movimientos se organizaban con mucha antelación y una vez que surgían se extendían rápidamente por amplias regiones, aglutinando bajo el liderazgo mesiánico a numerosas comunidades de un mismo grupo étnico e incluso a comunidades de diversos grupos etnolingüísticos unificados por situaciones, objetivos e ideologías comunes. Se trata entonces de movilizaciones no desarticuladas y no espontaneístas sino, por el contrario, organizadas y frecuentemente multiétnicas (Barabas, 1989).

La antropología y la historia han registrado centenares de movimientos sociorreligiosos que se desenvolvieron como rebeliones e insurreciones armadas de vasta magnitud durante los siglos coloniales. En algunas regiones culturales cobraron gran fuerza durante el siglo XIX y comienzos del XX, en relación con las políticas expansivas de los Estados nacionales y la colonización de los territorios internos, a los que el liberalismo consideraba «deshabitados», aunque estaban poblados por los indígenas desde unos miles de años atrás. Es de destacar que en la actualidad continúan registrándose movimientos sociopolíticos inspirados por la religión salvacionista entre varios grupos étnicos de

América[2]; sin embargo se trata principalmente de movimientos pacíficos que se configuran como nuevas iglesias nativas.

Reconstituir el orden del mundo convertido en caos parece ser el sentido de las expectativas milenaristas y mesiánicas de los indígenas, tal como se advierte en las mitologías catastrófico-regenerativas que contienen la esperanza en un reordenamiento del mundo, concebido como una suerte de paraíso terrenal. Destrucción y salvación son anunciados a la colectividad en las profecías de retorno de los antepasados ilustres y los héroes civilizadores, y en las profecías, oráculos, apariciones y mensajes sagrados que llegan a través de un enviado o intérprete, el mesías, quien conforma la comunidad de «elegidos» y la guía hacia el advenimiento terrenal del milenio.

La elección de las deidades recae en los que sufren situaciones existenciales críticas y anómicas, cuya resolución es difícil en el ámbito de lo cotidiano, pero posible para la esperanza cuando la iniciativa de transformación de la realidad llega a los hombres desde el mundo de lo sagrado. Es necesario enfatizar que, generalmente, los movimientos sociorreligiosos tienen lugar en grupos sociales que sufren situaciones de *privación múltiple* (Talmon, 1975). En los pueblos colonizados la privación múltiple es de naturaleza económica, política y social pero también religiosa y psicológica; y en uno de sus niveles más críticos se expresa en sentimientos de precariedad existencial, en orfandad de significados del mundo y en la desvalorización de sí mismos y su cultura (Barabas, 1989).

Expulsar a los «blancos» españoles o criollos, volver a ser Señores de la tierra, venerar a los propios dioses, retomar las costumbres de los ancestros parecen ser propósitos totalizadores presentes en la mayoría de los movimientos. En términos generales puede decirse que gran parte de ellos sustentan una ideología retrospectiva; esto es, restauradora de las condiciones del pasado previo al contacto que se erige como referencia para construir el futuro. En otros casos, la ideología manifiesta la búsqueda de *inversión de posiciones* de poder dentro de la realidad del presente; es decir, el cambio de posiciones entre «blancos» e indios, aceptando la convivencia con los colonizadores pero apropiándose de las fuentes de su poder.

2. Mama Chi de los Guaymí de Panamá en 1961, Olivorio en la República Dominicana en 1922, Tepehuanes de México en 1957, Chinantecos de Oaxaca, México, en 1972 y muchos otros. Al respecto puede consultarse, *El Mesianismo contemporáneo en América Latina* (1991) y *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio* (1994), coordinados por A. Barabas.

Por otra parte, la casuística conocida indica que, en tanto creaciones culturales, los milenarismos y mesianismos manifiestan tendencias innovadoras. En otros términos, se trata de procesos de *apropiación selectiva* y *resignificación* de la cultura propia y de la cultura dominante que resultan en nuevas configuraciones culturales (Barabas, 1989). En los movimientos enfáticamente reculturativos suele establecerse una fuerte negativa hacia la adopción de elementos de la cultura dominante, en tanto que en los que buscan la inversión de posiciones de poder suelen rechazarse aspectos estigmatizados de la cultura propia e integrarse, resignificados, numerosos elementos apropiados. Aunque más adelante veremos ejemplos concretos de ambas ideologías, un tipo característico de la segunda son los *cultos de la mercancía* cifrados en la adquisición de los bienes de los «blancos».

Si buscamos entender la dinámica interna de las sociedades donde surgen, los fenómenos sociorreligiosos deben ser ubicados dentro de estructuras de *larga duración* conjugadas con la historia del contacto (Wright, 1994). Como estructuras profundas, las creencias milenaristas y mesiánicas no sucumben al fracaso de los movimientos sino que, enriquecidas con los nuevos episodios, suelen permanecer en estado latente durante largos periodos de tiempo incorporadas en los mitos, los rituales y las danzas, para resurgir y convocar nuevamente a la colectividad en coyunturas especialmente críticas (Barabas, 1989).

En numerosos grupos étnicos, de América del Sur especialmente, poderosos chamanes y cabezas de linajes llegaron a concentrar en sus personas todos los poderes aldeanos y en muchas ocasiones, tribales. Estos «hombres-dioses» (Métraux, 1967) eran poseedores de facultades carismáticas legitimadas ya institucionalmente en sus sociedades, a las que accedían mediante también establecidos mecanismos de iniciación. No es extraño entonces que siendo consagrados especialistas en la curación de cuerpos y almas y en la comunicación entre los hombres y lo sobrenatural actuaran, en circunstancias críticas, como emisarios e intérpretes de los dioses o encarnaciones de un héroe civilizador, conduciendo ideologías mesiánicas acordes con las expectativas de renovación de sus pueblos. Tampoco es sorprendente, agrega Métraux, que éstos los aceptaran como naturales y legítimos anunciadores de una era de renovación y como guías para la rebelión.

En la América andina y Mesoamérica el liderazgo de las rebeliones sociorreligiosas recayó no sólo en los especialistas religiosos, sino también en la ex-nobleza indígena (auténtica o ficticia)

que legitimaba su carisma reivindicando el parentesco con linajes nobles prehispánicos (Barabas, 1981). Con frecuencia estos caudillos no se consideraron mesías ni poseedores de poderes extrahumanos, pero sus seguidores los veían como tales llegando incluso a mitificarlos y mesianizarlos después de su muerte o desaparición (Barabas, 1996). Un tipo diferente de líder carismático, que está presente en los movimientos campesinos brasileños, es el «beato» o el fraile disidente de la iglesia que transmitía, reinterpretada, la ideología milenarista del antiguo catolicismo. Muchos de estos líderes permanecieron en la memoria colectiva y fueron más tarde recuperados, favoreciendo el desarrollo de movimientos sociorreligiosos y etnopolíticos.

2. *Los movimientos sociorreligiosos en América latina*

La delimitación temporal requerida en este ensayo constituye un corte cronológico arbitrario. Los movimientos sociorreligiosos surcan la historia latinoamericana desde el siglo XVI hasta el presente y, como fenómenos de larga duración, sólo pueden ser cabalmente comprendidos en toda su dimensión histórica. A pesar de que el siglo XIX ha sido escenario de vastas insurrecciones en México y de numerosos movimientos en Brasil, en otros países la movilización sociorreligiosa ha sido más importante en los siglos coloniales o en el siglo XX. Por ello trataré de configurar un panorama latinoamericano que haga también referencia a las rebeliones indígenas inmediatamente previas y posteriores a ese siglo. En términos muy generales puede señalarse que los movimientos desarrollados en el contexto de los nacientes estados nacionales, encuentran sus causas estructurales en las leyes liberales que reinician, con mayor fuerza que los colonizadores europeos, el despojo territorial de los pueblos indios, agudizan la explotación, lesionan la autonomía de sus comunidades y atacan la continuidad de las culturas tradicionales.

Muchos de ellos evidencian el avance del sincretismo, que confluye en la consolidación de «catolicismos indígenas» y la creciente descaracterización cultural de las etnias. No obstante, la «aculturación», siguen siendo nativistas, en la medida que buscan acceder al poder y las riquezas de los «blancos», en un reordenamiento del mundo que supone la apropiación de la cultura occidental «vaciada» de sus representantes, o la inversión de posiciones en las relaciones interétnicas.

3. *México*

El siglo de la independencia trajo consigo el triunfo de la política liberal, que veía en los indios un obstáculo para el progreso. El ataque sobre la propiedad comunal en favor de los latifundios ya había comenzado desde 1821 (Meyer, 1976), pero se consolidó hacia 1856 con la promulgación de varias leyes; entre ellas la Ley Lerdo de desamortización de bienes comunales, que favorecía la compra de tierras indígenas a particulares. Junto con el proceso de expropiación, los pueblos indígenas perdían su forma de vida casi autónoma, al ser absorbidos e incorporados por haciendas y plantaciones. En este contexto, tanto entre los pueblos de tradición mesoamericana como en los de Aridoamérica, se desarrollaron numerosas e importantes insurrecciones indígenas y campesinas —sociorreligiosas y seculares— que, aprovechando las luchas faccionales nacionales, se rebelaron contra el destino que les asignaba el Estado nacional.

Una de gran relevancia es la conocida como Guerra Castas, protagonizada por los mayas del estado de Yucatán entre 1847 y 1901. Hacia mediados de siglo la elite yucateca que ya controlaba las plantaciones de henequén en una amplia región en torno a Mérida, la capital, se extendió con el monocultivo azucarero hacia el interior afectando las tierras y la forma de vida tradicional de los pueblos mayas. Las condiciones estaban dadas para el resurgimiento de la tradición profético-milenarista maya, que ya había dado impulso a las numerosas rebeliones sociorreligiosas ocurridas en los siglos coloniales (Barabas, 1976). No sólo es común a todas ellas el objetivo de expulsar o exterminar a los «blancos» y recuperar las costumbres de los antepasados, sino que están presentes muchas de las creencias inscritas en la cosmología cíclica y apocalíptica, la práctica oracular y los libros proféticos de *Chilam Balam* (Barabas, 1989; Bartolomé, 1988).

Hacia 1850 el movimiento pasaba por conflictos y divisiones internas que parecían conducirlo a la derrota, cuando la aparición de una cruz parlante en la selva y una serie de profecías salvacionistas emanadas de ella, lo transformó en una guerra santa. A partir de los mensajes, órdenes y normas que el Señor Santísima Cruz enviaba a su pueblo, se fue estructurando una nueva sociedad teocrática-militar fuertemente estratificada, que integraba una síntesis de la antigua cultura maya, el catolicismo popular regional y, en general, de la cultura de contacto desarrollada durante la época colonial. El Pueblo de la Cruz se autodenominó *cruzob* y era guiado por sus mensajes, interpretados por sucesivos líderes elegi-

dos por ella. Éstos regulaban todos los aspectos de la vida cotidiana de los fieles, la religión, la guerra, la justicia, la organización política y social y las relaciones externas, además de garantizar la inmunidad a la muerte si se cumplía con todos sus preceptos (Bartolomé y Barabas, 1977). Una vez derrotado militarmente en 1901, el movimiento se ha institucionalizado como *iglesia nativa* (Bartolomé, 1976). Si bien en el presente la organización social y religiosa creada en el siglo XIX se ha transformado; en líneas generales el modelo teocrático-militar subsiste. E igualmente sobrevive el elaborado culto de la cruz que reside en el *Balam Nah*; cuyos mensajes o señales continúan normando la vida de la veintena de pueblos que integran el grupo (Bartolomé y Barabas, 1977).

De gran trascendencia fue también la rebelión mesiánica de los tzotziles de Chamula, en el estado de Chiapas, desarrollada entre 1868 y 1870 contra los «ladinos» (mestizos) que les expropiaban sus tierras y controlaban el mercado y el trabajo en las fincas cafetaleras. Los productores independientes estaban agobiados por los impuestos, y también la Iglesia colaboraba a hacer crítica la situación con exigencias desmedidas de trabajo gratuito, tributo en bienes y malos tratos a las autoridades indígenas.

En diversas ocasiones, frente a situaciones igualmente críticas, los grupos indígenas de Chiapas habían protagonizado rebeliones sociorreligiosas. Este movimiento tiene sus antecedentes en aquéllas, acaecidas entre 1708 y 1727 (Barabas, 1989). En esta ocasión la aparición de tres piedras parlantes generó un culto inspirado en la tradición oracular maya, que tomó amplias proporciones. En principio, el movimiento buscaba apropiarse *sui generis* de la religión católica y, más tarde, debido a la represión se convirtió en una insurrección que pretendía el extermino de los «ladinos» (Reifler, 1973). Las piedras sagradas y luego tres ídolos parlantes que las reemplazaron expresaban la voluntad de Dios de poner fin al mundo (por agua y sismos), al tiempo que aseguraban la abolición de las contribuciones y la recuperación de las tierras, según transmitía Pedro Díaz Cuscat, autoridad indígena e intérprete de la deidad. Muy pronto sus seguidores comenzaron a comprar armas, municiones y pólvora para el inminente enfrentamiento, convencidos de resucitar si eran muertos en la pelea (Gow, 1979). Se organizaron como un Consejo Político que aglutinaba a todas las rancherías y estaba encargado de divulgar y ejecutar las órdenes divinas. La rebelión se había generalizado hasta alcanzar pueblos de Tabasco y Guatemala cuando, en 1870, fueron vencidos por el ejército. Resulta fundamental indicar que también este movimien-

to cristalizó en una iglesia nativa con culto, ceremonial y sacerdocio propios, que subsiste hasta el presente.

En el norte de México, fuera de los límites de Mesoamérica, se desarrollaron dos importantes movimientos en el estado de Nayarit y un conjunto de episodios rebeldes en el de Sonora. En 1801 el movimiento liderado por el «Indio Mariano» convocó a coras, huicholes y tepehuanes de Nayarit bajo una profecía según la cual sus dioses enviarían un salvador a restituirles la libertad perdida. Mariano reivindicaba ser un noble tlaxcalteca y su propósito era deponer a las autoridades y restaurar el mítico imperio fundado por *Cola de Venado* o *Kauymáli* (el héroe civilizador de los huicholes que, con diferentes nombres comparten los otros grupos étnicos del Nayar) y coronarse como rey de Tepic. La concentración de los indios desató una brutal represión que puso fin al movimiento (Villicaña, 1980).

La ideología mesiánica y la rebelión volvieron a eclosionar en 1855 en el movimiento de Manuel Lozada, conocido como «el Tigre de Alica», quien mantuvo bajo su dominio durante veinte años todo el actual Nayarit, sur de Durango y Sinaloa, suroeste de Zacatecas y noroeste de Jalisco; territorio de los tres antes mencionados grupos. Por entonces la situación de los indios era muy conflictiva, ya que sus tierras habían sido expropiadas mediante la aplicación de la ley de desamortización de bienes comunales, y eran explotados por los hacendados en los valles y por los mineros en la sierra. En este contexto Lozada se propuso restituir las tierras y la autonomía política a los pueblos del Nayar. Realizando alianzas estratégicas con empresas industriales y facciones políticas logró formar un ejército de 11 000 hombres, muchos de ellos indígenas y otros campesinos. Su arraigo entre la población indígena era muy grande ya que pensaban que sería «el rey de Nayarit una vez exterminados todos los que no fueran indios» (Montoya, 1972). Hacia 1873 los lozadistas dieron a conocer un Plan Libertador en el que proclamaban la instalación de otro gobierno, la libertad municipal, de comercio interior y de prensa. Ese mismo año Lozada fue muerto por el ejército, pero sus seguidores continuaron luchando por los mismos objetivos hasta 1878. A su muerte, el caudillo, quién nunca se consideró un mesías, fue mesianizado por sus seguidores e integrado a la mitología identificado con el héroe *Kauymáli* y con Jesucristo. Entre sus hazañas, los huicholes esperan que regrese a restaurar el mítico imperio, ya que prometió que volvería para completar su obra y al morir crucificado en el Palacio Nacional su corazón voló hacia la Gloria (Montoya, 1972).

En Sonora los jesuitas habían implantado para la mayoría de los yaquis, pueblo itinerante, un modelo societal llamado *Comunila* que integraba ocho pueblos (cerca de 20 000 personas) organizados mediante una jerarquía cívico-religiosa en la que participaban sacerdotes indios. Al parecer los congregados apropiaron las enseñanzas religiosas de los jesuitas y las sincretizaron con su propia cosmología dando nacimiento a una mitología según la cual, Dios había establecido la sacralidad del territorio étnico al entregarlo a un Enviado para uso exclusivo de los yaquis. Ese enviado era el Cristo Yaqui, quien no sólo había venido al mundo para salvarlos de un diluvio sino que también había creado la Comunila y sacralizado su autonomía y a las autoridades nativas (Cámara, 1962). La expulsión de los jesuitas trajo aparejada la expropiación de las tierras yaquis y el peonaje obligatorio de los indios. En este contexto el yaqui Juan Banderas tuvo una visión de la Virgen de Guadalupe (junto con Cristo la Virgen es uno de los personajes sagrados más importantes del panteón yaqui), que le ordenaba levantarse en armas contra los usurpadores y bajo su bandera logró aglutinar a yaquis, mayos, ópatas y pimas. Este y otros movimientos se escalonaron a lo largo del siglo (1826, 1832, 1856, 1861, 1868 a 1887). Durante este último, el líder Cajeme reorganizó el modelo de la Comunila a través de cinco áreas de autoridades e incorporó elementos de la tradición prehispánica, como la danza del Coyote y el Venado (Spicer, 1961). A pesar de los sucesivos liderazgos y de los conflictos faccionales internos, los rebeldes nunca abandonaron el objetivo de mantener viva la sacralizada Comunila y rendir culto al Cristo Yaqui; objetivo que siguen manteniendo hasta el presente.

4. *Perú*

Existe una larga tradición en el estudio de la ideología mesiánica y los movimientos sociorreligiosos en Perú[3]. Si bien la mayor parte se han registrado durante los siglos coloniales[4], la ideología milenarista y mesiánica del mundo andino activa en esos movi-

3. Posiblemente uno de los textos claves sobre el tema es la antología *Ideología Mesiánica en el Mundo Andino*, ed. I. Prado Pastor, Lima, Perú, 1973, que integra los trabajos de T. Zuidema, N. Wachtel, J. Ossio, L. Millones, W. Espinoza y otros.

4. En los movimientos de *Taqui Onqoy* (1565) y *Muro Onqoy* (1590), las *huacas* (teofanías parlantes localizadas en la naturaleza y los lugares habitados), que ya no recibían rituales y ofrendas, se vengaban de los indios bautizados y aculturados enviándoles enfermedades y muerte. Sus mensajes decían que estaban retornan-

mientos, persistía durante el siglo XIX y está presente también en la religiosidad indígena contemporánea (Marzal, 1989).

Durante los siglos XVII y XVIII hubo 112 rebeliones (Valcárcel, 1988) contra el sistema colonial. La más espectacular fue posiblemente la de Condorcanky, *Tupac Amaru*, en las postrimerías del siglo XVIII. También de importancia fue la protagonizada por los campa de Amazonía liderados por Juan Santos Atahualpa, que llegó hasta las cercanías del Cuzco (Varese, 1973). Esperaban la «vuelta del tiempo del Inca», buscaban la restauración del *Tawantisuyu* (el imperio incaico) y estaban liderados por descendientes reales o pretendidos de la nobleza incaica. Fundaban su ideología en el mito del *Inkarrí*, que hasta hoy representa la actualización de la esperanza mesiánica: el retorno del rey inca despedazado, que comienza a reconstruirse a partir de sus extremidades en los cuatro puntos cardinales de su antiguo territorio.

La casi ausencia de movimientos sociorreligiosos en el siglo XIX puede explicarse a partir de la fuerte represión a las rebeliones del siglo XVIII, de las campañas de extirpación de idolatrías, de la desaparición de los *curacas* (jefes) que habían sido símbolo de cohesión social para la rebelión, y de las políticas de castellanización y aculturación emprendidas por los españoles y los peruanos. No obstante, hubo un breve movimiento milenarista en 1811 en Huancavélica guiado por un enviado del apóstol Santiago, quien afirmaba que las montañas tragarían a quienes no se les unieran. Otro en la provincia de Ayacucho en 1885, liderado Cáceres, un combatiente de la resistencia contra Chile, a quien los indios creían descendiente del Inca-Sol (Valcárcel, 1988).

5. *Bolivia*

La investigación histórica y etnográfica realizada por J. Riester (1976), proporciona importante información sobre un movimiento no muy conocido, desarrollado a partir de 1887 entre los indios mojos (de lengua aruac) del departamento Beni en el oriente boliviano. El mesías Guachoco lideró a sus paisanos en una rebelión en busca de la milenaria Loma Santa. Guachoco decía ser encarnación del dios cristiano y recibir mensajes de Jesús y la Virgen María, quienes le habían comunicado que los «blancos» eran una raza maldita y que debían ser expulsados de las tierras indígenas. La rebelión fue reprimida pero la creencia

do, que debían ser reverenciadas, que vencerían al dios cristiano y que entonces el mundo se invertiría. Los españoles serían arrasados y volvería el «Tiempo del Inca».

en la Loma Santa —equivalente de la Tierra sin Mal de los guaraníes— permaneció viva en los desterrados del movimiento, resurgiendo como migraciones milenaristas en 1920, en los años treinta, en 1962 y en 1972.

El mito de la *Ivírehí Ahae* narra que Yaneramai, el Dios supremo, creó a los hombres y les dio bienes e inmortalidad. Por descuido, éstos perdieron el paraíso y tuvo comienzo la muerte. Yaneramai envió un diluvio del que sólo se salvó una pareja de hermanos. Antes de retirarse del mundo dijo a sus hijos que debían buscarlo en *Ivírehí Ahae*, presumiblemente ubicado en las estribaciones orientales de los Andes. Las descripciones chamánicas hablan de un paraíso terrenal poblado de abundante ganado a cargo de san Miguel y las migraciones buscan encontrarlo ya que pronto Yaneramai reaparecerá y aniquilará nuevamente la tierra, salvándose sólo los indios que hayan alcanzado la Loma Santa (Riester, 1976).

Se trata de un movimiento sincrético en el que coexisten tradiciones indígenas, como la danza y el canto rituales, con algunos elementos del catolicismo, pero que rechaza la Iglesia y la cultura occidental. La Loma Santa no está destinada a los «blancos» sino a los pobres, los indios, en tanto no tengan contacto con la iglesia ni con el modo de vida de los «blancos». Éstos serán castigados con la muerte si la encuentran y cuando los mojos lleguen a ella se soltarán las fieras que amenazan a los «blancos». En la actualidad narran que si no la han encontrado hasta ahora es debido a que está encantada (se transformó en pantano) porque la encontraron los «blancos» y trataron de sacar ganado con aviones —según san Miguel escribió a los mojos—, o porque los mojeños cometieron algún desacato. Cuando algún grupo llegue se llamará a todos los indios hambrientos y oprimidos de los Llanos y el Altiplano para que ya no sufran el dominio de los «blancos» y gocen de las riquezas de la Loma Santa.

Métraux (1967) registró en 1892 un movimiento mesiánico entre los chiriguanos del Chaco boliviano, con claros antecedentes en otro de 1778. Anuncian la llegada de cataclismos que exterminarán a los que no crean en las profecías, así como a sus pueblos y ganados. El mesías peregrinaba acompañado de una mujer que se decía la Virgen María y de un hombre que afirmaba ser hermano del rey Inca, que los españoles habían degollado, y que venía a recuperar sus bienes y enriquecer a los que lo siguieran.

6. *Migraciones milenaristas de los tupí-guaraní (Paraguay y Brasil)*

Los tupí-guaraní son el exponente de un tipo de movimiento sociorreligioso menos vinculado con el colonialismo que con la cosmología y el destino de la humanidad. La mayor parte de ellos (incluso se presume que hubo precoloniales, Nimunedajú, 1944), tanto los coloniales[5] como los postcoloniales, se configuran como migraciones milenaristas[6]. Durante el siglo XIX se desarrollaron en la frontera entre Paraguay y Brasil extendiéndose hacia el litoral brasileño. En 1810 partieron los Tañygua, en 1830 los Oguauíva, en 1870 los Apapakuva. Ya en el siglo XX los Mbya realizaron cuatro migraciones entre 1912 y 1977 (Pereira de Queiroz, 1969; Díaz, 1985). Siempre eran guiadas por prestigiosos chamanes que se comportaban como mesías. Mediante los sueños les eran reveladas las señales del fin del mundo y emprendían la búsqueda de la Tierra sin Mal, *Ivy Maraey*; espacio terrenal situado en el este o en el centro de la superficie de la Tierra, que no sólo es un paraíso sino principalmente el modo de obtener la salvación en un mundo que se está desmoronando.

Las migraciones milenaristas están fundadas en mitos centrales de la cultura, que con pequeñas variantes se reproducen en todos los grupos. Una síntesis de ellos realizada a partir de la obra de K. Nimuendaju (1944), indica que la Tierra envejecida y cansada debe ser periódicamente destruida y renovada. Sólo una pareja se salva para iniciar el nuevo ciclo, mientras que la muerte es el destino de todos si no alcanzan la Tierra sin Mal. *Ñanderuvusu*, Nuestro Gran Padre, provoca la destrucción del mundo mediante un diluvio, menos una parte de la tierra donde está contruida su casa. Esta superficie de la tierra donde viven *Ñanderuvusu* y *Ñandecy* (Nuestra Gran Madre) es el *Ivy Maraey*. Se puede acceder a ella en vida antes del derrumbe del mundo si cumple con los rituales establecidos. La humanidad es guiada por *Guaraypoty*, un

5. Hacia fines del siglo XVI y durante el XVII se desarrollaron otros movimientos en el área controlada por las misiones jesuíticas, en oposición a ellas y a los «blancos». Dos de los casos más destacados son el de Oberá en 1579 y la de Yaguacaporo en 1635.

6. Para otros autores las migraciones se relacionan con la búsqueda de nuevos terrenos vírgenes para la caza y la recolección (Díaz, 1985). Para H. Clastres (1975) se trata del paso normal y periódico que este pueblo hace de la vida sedentaria al nomadismo. La marcha hacia el este es interpretada como una búsqueda de retorno al territorio que ocuparon sus ancestros. Para B. Meliá (1989) la migración está ligada a la búsqueda ritual de la Tierra sin Mal y ambas se relacionan con la economía de los guaraníes.

chamán mítico, que recibe en sueños la revelación acerca del inminente fin del mundo. Prepara la partida danzando con su familia hasta que escucha el trueno divino que anuncia el desastre final y migra hacia el litoral encontrando muchos peligros en el camino hasta que llega a la orilla del mar, construye la casa de danza y reanuda el rito. Empieza el incendio del mundo seguido del diluvio, pero él y su gente siguen danzando y la casa de danza se desprende de la tierra, flota sobre las aguas y se detiene cerca de la casa de *Ñanderuvusu*.

El papel mesiánico que tiene el chamán en este mito es reactualizado por los chamanes históricos que guían las migraciones. Al respecto Schaden (1965) señala que los rituales y tabúes son estrictamente cumplidos, ya que para llegar a la Tierra Prometida hay que alcanzar la perfección espiritual, *aguydjê*, que se obtiene mediante ceremonias colectivas de danza y canto dirigidas por un chaman-mesías y la abstención de alimentos y bebidas de los blancos, a fin de lograr la liviandad y elevarse sobre el mar. Es igualmente indispensable restaurar la cultura nativa, por eso al estar ésta pervertida por el contacto con los «blancos» se aceleran las ceremonias de purificación, ya que el cataclismo se cree inminente. En grupos ya muy aculturados se conserva el mito pero no migran porque su «impureza» ya no les permite aspirar al paraíso. La inminencia del fin del mundo que origina las migraciones recientes se manifiesta en señales catastróficas para los guaraníes que, cada vez con mayor frecuencia, están relacionadas con la presencia y el contacto con los «blancos» (por ejemplo la amenaza de perder sus tierras). En este aspecto Schaden (1965) había señalado que tanto la idea de cataclismo como de paraíso cambian en relación con el nivel de contacto. Ahora el cataclismo se avecina por la vida inmoral y la irreligiosidad de los «blancos» y el paraíso se asemeja más al cristiano.

7. *Brasil*

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se desarrollaron movimientos sociorreligiosos indígenas en la Amazonía, en el territorio atravesado por el Río Negro y sus afluentes Icana y Vaupés (Pereira de Queiroz, 1969). En esta época los misioneros congregaron a varias tribus en aldeas con propósitos evangelizadores y se intensificó la extracción del caucho, que no sólo les quitaba tierras a los indios sino que los convertía en cautivos de las plantaciones, donde trabajaban en condición de esclavitud. En ese contexto se sucedieron varios movimientos sociorreligiosos sincréticos: Venancio

Kamiko entre los baniwa, Aniceto «segundo Cristo» y Basilio Melguiero en 1857-1858, Cristo Alejandro (1858-1859) y Vicente Cristo (1880) entre los tukano. Los mesías, encarnaciones de Cristo, eran indios o mestizos que habían tenido frecuente contacto con los blancos e incluso habían sido educados por ellos. Predicaban contra el gobierno brasileño y los *caboclos* (mestizos) regionales, fundaban pueblos santos, administraban sacramentos, curaban y danzaban ritualmente; mientras esperaban la llegada de una época en la que los «blancos» serían reducidos a la condición de esclavos y los indios reanudarían su vida antigua (Pereira de Queiroz, 1969). No obstante las semejanzas en el desarrollo, hay entre ellos grandes diferencias ideológicas; por ejemplo el movimiento de Kamiko invocaba la autonomía total de los indios y el de Alejandro Cristo profetizaba la inversión de jerarquías entre indios y blancos y la apropiación de sus bienes (Wrigth, 1991).

Otra serie de movimientos fueron protagonizados por los tikuna del alto Solimões, en la frontera entre Brasil, Perú y Colombia. Schaden (1982) registró al menos siete episodios a partir de finales del siglo XIX hasta 1956; todos ellos guiados por visionarios que integraban en nuevas configuraciones religiosas creencias y prácticas indígenas, católicas e incluso protestantes (Oro, 1991).

También durante el siglo XIX tuvieron lugar varios movimientos en el nordeste brasileño, en el *sertão*, protagonizados por campesinos mestizos que conservaban creencias y costumbres de los colonizadores portugueses. En 1817 y 1835 en Pernambuco los visionarios predicaban el retorno del rey don Sebastián que vendría a transformar el mundo para que todos tuvieran felicidad y riquezas. De mayor envergadura fueron los movimientos gestados en oposición a la República. No obstante no eran movimientos rebeldes sino de reorganización social. Jõao María en San Pablo en 1844, Antonio Conselheiro en el *sertão* (Bahía) en 1867 y el Padre Cicero en Ceará en 1870. Estas «santidades» pueden considerarse como disidencias del catolicismo en áreas aisladas y abandonadas por la Iglesia, sin huella de cultura india o africana. Los mesías —beatos y frailes— tenían revelaciones de Cristo, predicaban acerca de la llegada del Juicio Final y la repartición de las riquezas en vastas regiones y las ciudades santas donde residían los adeptos llegaban a tener más de 5000 personas; como por ejemplo Canudos arrasada por el ejército en 1897 (Pereira de Queiroz, 1969).

8. *Argentina*

Hacia 1872 tuvo lugar un movimiento mesiánico entre los gauchos de la Provincia de Buenos Aires (Tandil), que parece relacionado con la política inmigratoria de Argentina en aquellos años. La confrontación económica y cultural entre la población mestiza autóctona de las pampas y los inmigrantes europeos, que llegaban a incorporar la región dentro del marco de la ley y la civilización, dio contexto a la aparición de un mesías vengador. Gerónimo Solané, «Tata Dios» era un mestizo boliviano o de Santiago del Estero.

La reseña de E. Schaden (1982) indica que se presentaba a veces como Dios Padre y otras como su representante en la tierra, acompañado de un grupo de acólitos, los «santos», junto con quienes hablaba a sus muchos seguidores. Realizaba curas milagrosas, actos mágicos (resurrecciones, lluvias) y auguraba sucesos trágicos para los argentinos cristianos si no se exterminaba a todos los extranjeros y masones. Profetizaba que un huracán con fuego y un diluvio de agua hirviendo arrasarían Tandil, después la tierra se abriría y surgiría una ciudad encantada donde los fieles vivirían ricos y felices. Sólo se salvarían del cataclismo los que siguieran a «Tata Dios» y los que hubieran matado extranjeros enemigos de la religión. Los que no lo hicieran y sus familias sufrirían todo tipo de males. Finalmente prepararon un ataque a Tandil bajo la promesa de que sus seguidores serían invulnerables a las balas. En la pelea murieron muchos colonos y muchos rebeldes, entre ellos el mismo Solané. Sin embargo, el culto persistió entre los gauchos por muchos años, ya que esperaban su resurrección y diariamente ensillaban un caballo para él.

La Conquista del Chaco (1884-1911) fue una de las fases de expansión del Estado nacional hacia sus fronteras interiores, consideradas «desiertas», mediante la colonización con inmigrantes europeos. En este proceso los indios de la familia lingüística Guaycurú, belicosos cazadores-recolectores, fueron expropiados de sus territorios y sujetos al sistema de Reducciones. Se vieron sedentarizados y obligados al trabajo asalariado en ranchos y plantaciones de algodón a cargo de los nuevos colonizadores. En estas condiciones de explotación, cambio de modo de vida y fricción interétnica, se gestaron varios movimientos entre tobas y mocovíes del Chaco Austral y Central, entre 1905 y 1933 (Cordeu y Siffredi, 1971; Bartolomé, 1972). El mocoví de 1905, donde los chamanes profetizaban el fin del mundo conocido y de los blancos, prometiendo a sus adherentes la inmunidad a las balas. El de

Napalpí en 1924, liderado por el «Dios Gómez», un mesías toba que anuciaba el retorno de los antepasados y con ellos la recuperación de la tierra, la desaparición de los blancos y la apropiación de su ganado. La cualidad chamánica les daba a los líderes no sólo el poder de comunicación con las deidades sino el poder de curar y hacer daño; mediante el cual prometían invulnerabilidad a los fieles y muerte a los desobedientes.

En 1933 se registraron nuevos episodios en El Zapallar y Pampa del Indio. En el primero, el chamán Natochí, que decía ser hijo del señor del Trueno, reclutaba sus fieles a través de la entrega de «bastones de poder», en una suerte de iniciación chamánica colectiva. En el segundo, un «culto de la mercancía», los así iniciados guiados por otro líder que profetizaba mediante el sueño, se concentraban a la espera de aviones cargados de bienes que les serían entregados en compensación por sus penurias. La última de sus visiones anunciaba, sin embargo, el advenimiento de un nuevo poder: el Evangelio. De hecho los chamanes profetas no se equivocaron porque a partir de 1940 se instaló en la región la Iglesia Pentecostal, ganando muchos adeptos entre la población indígena. Tal como demuestran las investigaciones de E. Miller publicadas en 1979, fue el pentecostalismo —si bien sincrético— el que proporcionó ciertas bases para la configuración de una nueva práctica religiosa que dio lugar a la creación de una Iglesia Evangélica Toba que subsiste hoy en día.

En otros trabajos ya mencionados (1986, 1989) he argumentado que los movimientos sociorreligiosos indígenas son *utopías concretas*; aunque nunca hayan sido consideradas como tales por el pensamiento político contemporáneo. *Utopías concretas*, retomando el concepto de E. Bloch (1980), porque son dimensiones posibles de futuro que proponen la transformación de la negativa realidad constituida e imaginan realidades sociales alternas. Pero la colectividad mesiánica no sólo imagina sino que busca activamente el cambio, y lo construye a partir de la actualización del mundo simbólico entretejido con las situaciones sociohistóricas contextuales. Los milenarismos y mesianismos indios como utopías concretas son entonces proyectos y *praxis* descolonizadoras, que evidencian en el lenguaje de la religión las esperanzas colectivas de transformación radical de la caótica realidad impuesta por el colonialismo.

Esta breve e incompleta panorámica de la utopía milenarista de los colonizados, que no caduca ante el fracaso sino que proyecta la esperanza de cambio hacia el futuro, muestra el hondo contenido

revolucionario que ha tenido la recuperación de las tradiciones y formas de vida amenazadas para la supervivencia étnica. Los movimientos sociorreligiosos se han constituido como procesos de resistencia cultural prolongada y su triunfo es la presencia contemporánea y dinámica de las culturas indígenas.

BIBLIOGRAFIA

Barabas, A. (1976), «Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán», en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México.

Barabas, A. (1981), «Los líderes carismáticos: notas sobre intelectualidad india en la historia de América latina»: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, México.

Barabas, A. (1986), «Movimientos étnicos religiosos y seculares en América latina: una aproximación a la construcción de la utopía india»: *América Indígena* XLVI /3 (México).

Barabas, A. (1989), *Utopías Indias, Movimientos Sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México.

Barabas, A. (1996), «De caudillos a héroes: historia y mitificación»: *Revista RUNA* (Buenos Aires).

Barabas, A. (coord.) (1991), *El Mesianismo Contemporáneo en América latina, Religiones Latinoamericanas* 2, ALER, México.

Barabas, A. (coord.) (1994), *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, Abya-yala, Quito.

Bartolomé, L. (1972), *Movimientos Milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933: Suplemento Antropológico* 7, 1 y 2, Asunción, Paraguay.

Bartolomé, M. (1976), «La iglesia maya de Quintana Roo», en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México.

Bartolomé, M. (1988), *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Bartolomé, M. y A. Barabas (1977), *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, SEP-INAH, México.

Bloch, E. (1980), *El principio esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid.

Cadogan, L. (1959), «Ayvu Rapuita»: *U.S.P.* (São Paulo).

Cámara Barbachano, F. (1962), «El papel de la religión en la integración y desintegración de la sociedad y cultura yaqui», en *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México.

Clastres, H. (1978), *Terra sem Mal. O profetismo tupi-guarani*, Brasiliense, São Paulo.

Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles (1975), traducción directa del náhuatl, Primo Feliciano Velázquez. I. I. H., UNAM, México.

Cordeu, E. J. y A. Siffredi (1971), *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*, Juárez, Buenos Aires.

Díaz Martínez, N. (1985), «La migration Mbya (Guaraní)»: *Dédalo* 24 (Universidade de Sâo Paulo).

Eliade, M. (1971), *La Búsqueda*, Aurora, Buenos Aires.

Gow, D. (1979), «Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes Peruanos»: *América Indígena* XXXIX/3 (México).

Guaman Poma de Ayala, F. (1956), *El primer nueva crónica y buen gobierno*, Cultura (edición de Luis F. Bustíos Gálvez), Lima.

Marzal, M. (1989), *Los caminos Religiosos de los inmigrantes de la gran Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Meliá, B. (1989), «La Tierra sin Mal de los guaraní: economía y profecía»: *América Indígena* XLIX/3 (México).

Métraux, A. (1967), «Migrations históriques des tupi-guaraní»: *Journal de la Société des Americanistes* XII (Paris).

Meyer, J. (1976), «El problema indio en México desde la Independencia», en *El Etnocidio a través de las Américas*, Siglo XXI, México.

Miller, E. (1979), *Los Tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*, Siglo XXI, México.

Montoya Briones, J. J. (1972), «Manuel Lozada líder mesiánico», en *Religión en Mesoamérica* XII, Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Morley, S. (1947), *La civilización maya*, FCE, México.

Nimuendaju, K. H. (1944), *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*, traducción de J. F. Recalde en 1994.

Oro, A. P. (1991), «Hermano José: un Mesías Brasileño Actual», en Barabas (1991).

Ossio, J.; T. Zuidema y W. Espinosa, (1973), *Ideología mesiánica en el mundo andino*, Pastor, Lima.

Pereira de Queiroz, M. I. (1969), *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México.

Phelan, J. (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, IIH-UNAM, México.

Reifler Bricker, V. (1973), «Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX»: *América Indígena* XXXIII/2, México.

Riester, J. (1976), *En busca de la loma santa*, Los amigos del libro, La Paz.

Schaden, E. (1965), «Aculturaçao Indígena»: *Revista de Antropología* 13/1-2 (Sâo Paulo).

Schaden, E. (1982), «El mesianismo en América del Sur», en *Movimientos*

Religiosos derivados de la aculturación. Historia de las Religiones, Siglo XXI, México.

Spicer, E. (1961), *Perspectives in American Indian Culture Change*, University of Chicago Press, Chicago.

Talmón, Y. (1975), «Milenarismo», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid.

Valcárcel, R. (1988), *Mitos, Dominación y Resistencia andina*, Universidad Nacional mayor de San Marcos, Lima.

Varese, S. (1973), *La sal de los cerros*, Retablo de Papel, Lima.

Villacaña, E. (1980), «La insurgencia en el Nayar», en *Jornadas de historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, México.

Wright, R. (1991), «"A Conspiracy against the Civilized People": History politics and Ideologies of Arahuacan and Tukanoan Millenarian Movements of the Northwest Amazona», en Barabas (1991).

Wright, R. (1994), «Catastrophe and Regeneration: An Appraisal of Recent Theoritical Approches to Millenarianism in Amazonia», en Barabas (1994).

LAS VOCES DE LAS ETNIAS AMERICANAS Y EL DESPERTAR DE LA POBLACIÓN NEGRA

Jorge Núñez Sánchez

En 1992, al cumplirse el Quinto Centenario de la llegada de Colón a tierras americanas, estalló en todo el continente un generalizado clamor de los pueblos indígenas contra la situación de opresión y marginalidad en la que viven. Para la mayoría de los periodistas y observadores superficiales, se trataba de una reacción coyuntural de los pueblos indios frente a sus problemas contemporáneos. Hubo quienes, con absoluta banalidad, creyeron ver en ello una simple expresión de «antihispanismo», provocada por las luces y fanfarrias de la celebración oficial española. En fin, no faltaron los defensores del sistema, que atribuyeron las protestas indígenas a un «remanente ideológico del recién fenecido comunismo».

En verdad, algo de todo eso había en el ambiente, pero la motivación fundamental estaba más atrás y más adentro, y parecía escapar a la mirada de aquellos observadores de la coyuntura. Me refiero al pensamiento milenarista de los pueblos indios, un fenómeno poco estudiado por la historia de las ideas y que por su trascendencia merece una mayor atención tanto de la historia cuanto de la filosofía.

Una aproximación al tema nos lleva inevitablemente al planteamiento de varias inquietudes iniciales: ¿Existe realmente el pensamiento milenarista indígena? ¿Cómo se expresa? ¿Cuáles son sus alcances y perspectivas? Comencemos por precisar que el pensamiento milenarista es común a muchos pueblos y culturas de la tierra. En esencia, se expresa por medio de corrientes de ideas que describen, o a través de doctrinas que anuncian, la llegada de una era de felicidad y perfección. Es, pues, una utopía movilizadora, que remueve la conciencia colectiva y llama a la acción en nombre

de un «retorno al pasado feliz», a la época anterior a la presencia y dominación del «Mal».

Un pensamiento social de este tipo lo tuvo el pueblo judío y se expresó en forma de profecías, tales como las de Isaías acerca del «Reinado universal de Jehová» y el «Nacimiento y reinado del Mesías», era en la cual desaparecería la guerra, las naciones vivirían en paz, florecerían los desiertos, «los redimidos de Jehová tendrán gozo y alegría perpetuos, y huirán la tristeza y el gemido». Lo hallamos en la cultura judeo-cristiana, expresado como la promesa del libro del Apocalipsis, de que finalmente habría un «millenium» en el que las fuerzas del Mal desaparecerían de la faz de la tierra y Cristo impondría su reino de amor y paz sobre todas las naciones. Lo encontramos también en la cultura cristiana medieval y sus utopías de la Ciudad de Dios (*Civitas Dei*) o la Ciudad Ideal (Campanella), donde reinarían la fraternidad, la justicia y la equidad entre los hombres.

Golpeados por la violencia de la conquista y la opresión del dominio colonial, los indios americanos desarrollaron tempranamente su propio pensamiento milenarista, su propia profecía de un futuro feliz, como un medio de resistencia espiritual frente al avasallamiento total que pretendía imponerles el conquistador. Surgieron así nuevas formas de religiosidad indígena, que el dominador bautizó con el prejuiciado nombre de «idolatrías». Generalmente eran expresiones culturales clandestinas, aunque en ocasiones llegaron a manifestarse como activas ideas de resistencia contra los conquistadores, como ocurrió en el siglo XVI con la idolatría de Martín Ocelótl, en la Nueva España, y la «guerra del Mixtón», en la Nueva Galicia.

Empero, la más cabal expresión de esa cultura de la resistencia fue el movimiento peruano del Taqui Ongo, que surgió hacia 1560 y que en poco tiempo llegó a tener miles de seguidores. Traducido como «canto o danza de la enfermedad», era una ceremonia de ritualización de la tragedia indígena, en la cual unos shamanes viajeros, que iban de pueblo en pueblo, entraban públicamente en trance, hablaban con la voz de los viejos dioses caídos y anunciaban el advenimiento de una era feliz, que comenzaría con la expulsión de los españoles y de su dios blanco. Y todo ello ocurría en medio de un frenesí de cantos y bailes de la multitud, que celebraba así la esperanza de su futura liberación.

De modo muy semejante a las profecías judaicas, las prédicas de los sacerdotes del Taqui Ongo contenían también anatemas terribles contra los indios que rindiesen culto al dios cristiano, a los cuales se amenazaba con que el día de la venganza de las

«huacas» (dioses indios) los traidores quedarían condenados a vagar por el mundo con la cabeza para abajo y los pies hacia arriba, o que se convertirían en animales, antes de ser tragados por el mar junto con los españoles. En consecuencia, para limpiar sus culpas se les exigía que volviesen a adorar a las huacas y homenajear a los shamanes, que se despojasen de los nombres y costumbres de los cristianos y que se purificasen por medio del ayuno y la abstinencia sexual.

En los siglos posteriores, el pensamiento milenarista indígena siguió latente y aun se alimentó de las prédicas proféticas y milenaristas del cristianismo, en un curioso ejemplo de sincretismo cultural, por el cual el dominado utilizaba en su defensa las propias razones del dominador. Tal lo ocurrido en la sierra quiteña hacia 1797, cuando los indios de la región, afectados por un terrible cataclismo geológico, en el que se juntaron erupciones volcánicas y terremotos, se rebelaron contra los españoles y proclamaron que la «Pachamama» (su Madre Tierra) y los volcanes (sus dioses tutelares) se violentaban para expresar su ira contra los españoles, que habían avasallado a los indios y hollado sus valles y montañas. «Se alzaron los indios en el primer instante, publicando entre sí que los volcanes de Tungurahua, de donde procedió el estrago, habían dado aquellas tierras a sus antepasados y, adorando a aquellos volcanes como si fueran dioses, trataron de eliminar a los españoles que se habían escapado de la ruina general» informaba a Madrid un angustiado Presidente de Quito[1].

Hubo más: los indios, en una clara expresión de su milenarismo, sincretizado ya con la religión católica, proclamaron entonces que se habían cumplido los tres siglos de dominio que el Papa había dado a España sobre América y que era llegada la hora de que los españoles abandonaran esta tierra y los indios recobraran su libertad. Sumamente preocupado con tal situación, el presidente Muñoz de Guzmán puso en estado de máxima alerta a las fuerzas militares coloniales, cuidando, según sus palabras, «de no dejar a este pueblo sin el freno de la tropa, por lo que en el día me hallo vigilante de la conducta de los indios de los pueblos arruinados, que según los partes de los respectivos corregidores me aseguran haberse insolentado y que profieren no deber ya pagar tributos» (*ibid.*).

Mientras la tierra americana sufría estos trastornos geológicos y sociales, en Europa se expresaba otra forma de pensamiento, la

1. Informe del Presidente de la Audiencia, Luis Muñoz de Guzmán, al ministro Llaguno. Quito, 20 de febrero de 1797. AGI, S. Quito, L. 250.

razón ilustrada, para proclamar por boca de Francisco de Miranda y Juan Pablo Vizcardo la necesidad de poner fin al dominio colonial de España sobre América. Pero no sólo cambiaba la forma de pensamiento que inspiraba esas diferentes proclamas (pensamiento mítico, en los indios; pensamiento ilustrado, en los criollos), sino también el sentido profundo de ellas. Así, mientras los indios reclamaban la restitución histórica de su mundo, usurpado por los conquistadores europeos, Vizcardo proclamaba en su famosa «Carta a los españoles americanos» el derecho preferencial de los descendientes de los conquistadores a ejercer señorío sobre América, derivado del «mayor y mejor derecho» de sus antecesores ibéricos para «adueñarse enteramente del fruto de su arrojo y gozar de su felicidad». De este modo quedó planteada una contradicción histórica que todavía no ha sido resuelta: la de los criollos contra los indios, por el derecho a la posesión de las tierras americanas.

Ruindad de la historia, el pensamiento de los criollos fue condensado en innumerables escritos, libros y periódicos, mientras que el pensamiento de los indios quedó condensado únicamente en su oralidad y no trascendió a la palabra escrita, precisamente porque el colonialismo se había encargado de privarles o limitarles el acceso a la escritura, como una forma de dejarlos al margen de la crónica histórica. Por eso la dificultad de recoger en su futuro (nuestro presente) las voces de las etnias americanas, esas voces que relataron la primera historia, que describieron los horrores del colonialismo, que a lo largo de tres siglos convocaron a la lucha por la recuperación de su libertad. Cuando más, esas voces perviven —mutiladas, distorsionadas, deformadas— en los temerosos informes de las autoridades coloniales, en las acusaciones judiciales del dominador o en las memorias de los represores. Y sin embargo contienen tanto empuje histórico y tanta pasión vital que aún nos estremecen con sus denuncias del oprobio, con su ansia de libertad, con la fuerza de sus sueños colectivos. Son bellos sueños, bellas utopías. Sueñan con un mundo justo y pacífico, donde la violencia y la injusticia hayan desaparecido, para dar paso a un nuevo orden de equidad y paz. Sueñan también con un mundo honesto y moralmente limpio, donde haya sido eliminada toda forma de corrupción inspirada en la avaricia o en la ambición descontrolada de riqueza, donde el hombre vuelva a valer más que el oro y florezca la generosidad mutua. Para llegar a ese mundo nuevo, los autores de esos sueños han definido un tríptico moral para practicar en todo tiempo: «Ama shua, ama quilla, ama llulla»: no robarás, no mentirás, no serás vago.

¿Qué pasaba, entretanto, con los negros americanos? Pese a ser víctimas del colonialismo, al igual que los indios, los negros debieron enfrentar una situación diferente. Arrancados de su mundo nativo por la brutalidad de los traficantes de carne humana, trasladados a un mundo que no conocían y al principio ni siquiera entendían, aherrojados con grillos y cadenas para domeñar su natural instinto de libertad, vendidos como bestias y maltratados en toda forma por sus amos, los negros de origen africano ocuparon en las sociedades coloniales americanas el último lugar en la escala social, un lugar que estaba a medio camino entre la humanidad y la animalidad: la esclavitud. Ríos de tinta se han hecho correr en disquisiciones sobre el origen de esta bárbara institución creada por los hombres. En el caso de la esclavitud de los negros, hay quienes con ligereza la atribuyen al buen padre Las Casas, quien, en una de sus cartas y memoriales escritos al rey en defensa de los indios, recomendó que se trajeran negros del Africa para que trabajasen en las tierras cálidas de América. Pero los actuales estudios historiográficos han revelado que la esclavitud de los africanos, tanto blancos como negros, surgió de las guerras y conflictos marítimos entre la Europa cristiana y el África musulmana, y era ya una institución arraigada en el sur de España y Portugal cuando Colón arribó a América. De lo cual podemos concluir que fray Bartolomé no inventó la esclavitud sino que, a lo más, buscó aprovecharla en beneficio de sus defendidos.

Para el colonialista, el negro era simplemente un esclavo, una especie de bestia con forma humana «creada por Dios para servir a sus amos blancos». Pero para sí mismo era un ser humano victimizado por la violencia de sus opresores, un ser que ansiaba constantemente la libertad. No es de extrañar, pues, que en la historia del colonialismo europeo en América se hallen como elementos estructurales de las diversas sociedades tanto la esclavitud cuanto la resistencia esclava, expresada en protestas, robos y delitos de sangre contra los amos y capataces, así como en fugas, levantamientos o formación de palenques y quilombos de negros prófugos.

También son testimonios de esa resistencia las formas de represión institucionalizadas por el sistema colonial contra la resistencia esclava, expresadas en leyes y mandatos legales, que detallaban y categorizaban tanto los posibles delitos de los esclavos cuanto las penas y castigos que debían merecer por ellos. En la culminación de ese proceso de institucionalización de la represión se dictaron los famosos «Códigos Negros», que buscaban normar todos los aspectos de la esclavitud en América latina. De ellos, el

más opresivo fue quizá el Code Noir promulgado en 1685 para las colonias francesas del Caribe, que daba al esclavo la categoría de un bien mueble sin ningún derecho personal, establecía durísimas penas para los esclavos fugitivos y daba al amo un ilimitado derecho de castigo; inclusive negaba a los esclavos el derecho al culto religioso, aunque obligaba a los amos a bautizarlos. En cuanto al ámbito español, el Código Negro carolino de 1784 era también bastante riguroso: disponía duros castigos contra los negros rebeldes o cimarrones, prohibía a los esclavos tener un peculio superior a la cuarta parte de su propio valor, así como efectuar legados a sus familiares; también impedía que los esclavos comprasen su libertad, sosteniendo que el dinero reunido por estos era generalmente fruto de robos o de prostitución.

Empero, más allá de esa brutal realidad socio-jurídica consagrada por el sistema colonial, sobrevivía otra realidad, no menos significativa: era el espacio de la conciencia social de los esclavos, que se percibían a sí mismos como unos seres humanos oprimidos por la violencia, degradados por la injusticia del mundo y la sevicia de sus amos, y merecedores de mejor trato, en tanto que «seres racionales e hijos de Dios».

Así, un esclavo quiteño de fines del siglo XVIII, Mariano Chiriboga, pidió a las autoridades que le cambiaran de amo, pues bajo el que tenía, que era don Maximiliano Coronel, canónigo de la catedral, había «padecido los mayores maltratos y tormentos que pudiera una criatura humana que, si no hubiera sido por haber concertado la gran misericordia de Dios, ya hubiera pasado de esta presente vida a otra»[2].

Otros dos esclavos, Claudio Delgado y Bonifacio Isidro Carvajal, denunciaron por la misma época la brutalidad con que eran tratados los negros en las minas de oro de Barbacoas (actual Colombia), en especial «la impía crueldad del capitán y apoderado Onorio Estupiñán [...] y con este motibo no cabe explicación de la sebicia que hemos tolerado aun quando por tinta corriera la sangre de nuestras venas» (Lavallé, 1996, 62). Delgado denunciaba, por su parte, la terrible situación de su esposa, que se hallaba «combaleciente de un novenario de asotes a ciento, tarde cinco, hasta dexarla ynábil, tanto que al curarle yba echando trosos de carne por las partes berendas». La razón de la crueldad del capataz era, según el denunciante, que éste buscaba constantemente «vio-

2. Cit. por Bernard Lavallé, «El cuestionamiento de la esclavitud en Quito colonial», Colección Todo es Historia, n. 8, Universidad Estatal de Bolívar, Quito, 1996, p. 58.

lentar a las mujeres, que si éstas condeciendes lo pasan bien, de lo contrario beben estos tragos de la muerte» (Lavallé, 1996, 63).

Además de esas voces testimoniales del dolor humano, en los archivos existen también valiosas pruebas de esa conciencia de humanidad que poseían los esclavos y que les impelía a luchar por todos los medios a su alcance para liberarse de la esclavitud o, al menos, evitar los maltratos y alcanzar algún resquicio de libertad personal. Juliana Villasís, una negra quiteña, escribía en 1801: «Los esclavos somos las personas más miserables y penosas, pero racionales y de la especie humana, cuia servidumbre es contra naturaleza».

Y el esclavo Francisco Carillo argumentaba, por la misma época: «No nos falta otra cosa sino es quitarnos esta color morena oscura e infeliz, pero en la que sea alma racional y censitiva, tiene igual el amo como el siervo».

Vista esa conciencia de humanidad que poseían los esclavos, no debe extrañarnos que lucharan por todos los medios en busca de su libertad: huyendo de las haciendas y plantaciones, matando a sus amos o capataces, buscando cambiar de amo, comprando su libertad con sus ahorros, litigando en busca de manumisión o rebelándose masivamente contra el sistema. De ahí que la historia de nuestro continente esté poblada de rebeliones, motines y alzamientos de esclavos. En general, se trataba de revueltas espontáneas, efectuadas por unos pocos esclavos, pero algunos de esos movimientos implicaron a grandes grupos de trabajadores negros, se efectuaron con una cuidadosa preparación previa y estuvieron motivados por concepciones religiosas de carácter milenarista, según las cuales los dioses africanos vendrían finalmente a liberar a sus hijos de la tiranía de los esclavistas cristianos. Hubo también casos de rebeliones o movimientos de cimarronaje efectuados conjuntamente por negros prófugos e indios alzados.

Casi siempre, esas rebeliones de esclavos terminaron aplastadas brutalmente por los amos y las autoridades; sin embargo, algunas de ellas tuvieron éxito temporal y su ejemplo produjo ecos en otras regiones. Una de éstas fue la de los esclavos musulmanes brasileños, que se alzaron entre 1808 y 1835 en la región brasileña de Bahía y fundaron la «República de los Palmares», sostenida durante años en medio de una constante y a ratos triunfal guerra contra las autoridades coloniales.

La única rebelión esclava que triunfó en América fue la de los esclavos haitianos, que, inspirados en el culto vudú, aprovecharon la crisis colonial producida por la Revolución Francesa para insurreccionarse en 1791 contra sus amos blancos. Luego de varios

años de lucha, tomó el control del movimiento el jefe revolucionario Toussaint Louverture, bajo cuyo liderazgo el ejército de esclavos venció a todos sus enemigos locales y también derrotó a los ejércitos expedicionarios enviados por España e Inglaterra. En 1801, una Asamblea Central convocada por Toussaint decretó la «Constitución de la colonia de Santo Domingo», por la cual Haití y sus islas adyacentes reconocían el predominio francés, pero también hacían suyo el espíritu libertario de la Revolución Francesa, consagrado en la «Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano». En consecuencia, esa Constitución proclamaba:

«Art. 3. En este territorio no podrá haber esclavos. La servidumbre ha sido abolida para siempre. Todos los hombres nacen, viven y mueren libres y franceses.

»Art. 4. Todo hombre, cualquiera que sea su color, puede ser admitido en cualquier empleo.

»Art. 5. No hay otra distinción que la de la virtud y el talento, ni otra superioridad que la otorgada por la ley en el ejercicio de la función pública. La ley es igual para todos, tanto cuando castiga como cuando protege».

Forzada por la insurrección de los esclavos haitianos, la Asamblea Nacional francesa declaró abolida la esclavitud en las colonias. Pero poco después, en 1802, Napoleón Bonaparte anuló la abolición y envió hacia el Caribe un gran ejército colonial, encargado de restablecer la esclavitud en las colonias francesas. En el caso de Haití, Toussaint fue apresado por los franceses, pero los esclavos insurrectos resistieron exitosamente; tras dos años de guerra, derrotaron al ejército colonial y consolidaron definitivamente su libertad. En enero de 1804, bajo la jefatura de Dessalines, fue proclamada la independencia haitiana y creada la primera república independiente de América, que fuera también la primera república negra del mundo. En la proclama de independencia, Dessalines afirmaba:

> Hemos osado ser libres, osemos serlo por nosotros mismos y para nosotros mismos [...] Juremos ante el universo entero, ante la posteridad, ante nosotros mismos, renunciar para siempre a Francia, y morir antes que vivir bajo su dominación [...] Prestad entonces juramento de vivir libres e independientes, y de preferir la muerte a todo lo que pueda volveros al yugo.

Unos años más tarde, sería precisamente el gobierno haitiano del presidente Pétion quien proveería de armas y recursos a la empresa libertadora de Simón Bolívar, poniendo como única condición que el futuro Libertador de Sudamérica decretara la manu-

misión de los esclavos de Venezuela. Hasta donde pudo, Bolívar hizo honor a ese compromiso.

La historia humana tiene una inevitable carga de tragedia, al punto que a veces el conocimiento del pasado es un ejercicio ingrato, pero inevitable e indispensable para vivir conscientemente nuestro destino, porque no hay experiencia ninguna en el cerebro humano que no esté construida sobre la memoria individual o colectiva.

Esa carga de tragedia es especialmente agobiante cuando se trata de construir una historia alternativa a partir de memorias colectivas vinculadas al sufrimiento, a la opresión o a la marginación. Ha escrito Czelsaw Milosz: «Uno recuerda lo que duele: los judíos recuerdan, los polacos recuerdan». Podríamos añadir: «los indios y los negros de América recuerdan». Y explicar que no recuerdan su pasado por un ejercicio de victimismo o un prurito de revancha, sino por una irrefrenable necesidad de entender su oprobioso presente y de rescatar sus raíces originales, su identidad como pueblos.

En general, no es posible reconstruir a cabalidad la memoria histórica, puesto que no nos es dado recuperar todos los testimonios del pasado. Pero esta realidad se agrava cuando se trata de pueblos marginados de la cultura escrita. Por ello, la verdadera historia de los indios y los negros americanos está hecha de testimonios aislados, palabras sueltas, sueños inconclusos. Son materiales insuficientes para reconstruir una memoria total, cabal y completa de esos pueblos, pero ellos bastan para lograr dos fines fundamentales de la historia: hacer luz sobre el pasado de una parte de la humanidad, ocultado intencionalmente por los opresores, y ayudar a los pueblos indios, negros y mestizos en el esfuerzo de reconstrucción de su memoria y recuperación de su antigua dignidad.

Y siempre que se trata de temas históricos, aparece por delante la vieja exigencia de la «objetividad», que la derecha entiende como una camisa de fuerza puesta a la ciencia para evitar que ésta vaya más allá de lo que está escrito en los documentos, más allá de lo que los escribas del sistema de dominación consideraron digno de ser registrado como testimonio de su tiempo. Por este medio, tomando la objetividad como escudo, se trata de impedir que la historia sea una ciencia plenamente desarrollada —es decir, una ciencia reflexiva, capaz de teorizar sobre la realidad pasada y presente— y se busca que siga siendo la pequeña ciencia de los archivistas, los paleógrafos y los transcriptores, para la cual lo

escrito en el documento es la única verdad posible. ¿Y qué pasa con lo no escrito o lo apenas sugerido? ¿Y cómo reconstruir la historia de esos sectores marginales, que estaban —y aún están— al margen de la escritura? ¿Y dónde queda la historia de los pueblos de cultura oral?

Hace una cuarentena de años, saliendo al paso de los guardianes de la «objetividad histórica», el historiador argentino Dardo Cúneo escribió: «La objetividad comienza por no desconocer, ni descontar, ningún elemento de la realidad en vigencia, en beligerancia, y requiere el coraje de entender los problemas desde su raíz, reconocerlos en todas sus dimensiones, interpretarlos en sus contradicciones y extraer de ellas los significados esenciales que hacen a la continuidad histórica de una comunidad, de un pueblo, de una nación; objetividad que no aísla pasados con respecto al presente, ni a éste con relación a aquéllos».

La ciencia histórica, a diferencia de los dogmas religiosos, está hecha de incertidumbres, búsquedas tentativas y pasos de aproximación. El historiador, como cualquier científico, acepta el error y la duda como elementos inevitables de su trabajo investigador, por lo cual camina con pasos inseguros en busca de la verdad. Y esto lo diferencia del predicador, que cree ser dueño de una verdad y afirma que ésta le ha sido revelada. Así, pues, el estudio de la Historia nos permite conocer el pasado y encontrar claves de comprensión del presente, pero también nos ayuda a descubrir las rutas del conocimiento, a comprender las dificultades que hay en ellas y a identificar los métodos necesarios para superarlas.

De otra parte, y supuesto que la historia general se hace de historias parciales, uno de los grandes progresos del saber histórico ha sido la relativamente reciente preocupación por grupos humanos que antes estaban excluidos: las mujeres, los pobres, los trabajadores, los esclavos. Lo cual prueba, una vez más, que no se avanza poniendo límites al conocimiento sino haciéndole ganar, a la vez, extensión y profundidad. Y tras estas necesarias reflexiones, volvemos de nuevo al tema que nos ocupa.

Fueron los indios y los negros, víctimas principales del colonialismo, quienes lucharon primero por la libertad en tierras de América. Y esto los diferenció de la generalidad de los criollos, que hablaban en teoría de la libertad, pero en la práctica sólo querían la emancipación: hijos adultos de España, buscaban independizarse de su madre patria, para mejor explotar a sus siervos indios y esclavos negros.

Con todo lo brutal que fue el colonialismo externo, tuvo límites en su brutalidad. Las Leyes de Indias buscaron garantizar algunos derechos de los nativos americanos, a partir de la consideración de que eran vasallos libres del rey de España. Y los Códigos Negros españoles hicieron otro tanto respecto de los esclavos de origen africano, bajo la óptica cristiana de que también eran hijos de Dios. Pero las nacientes oligarquías criollas, engendradas en la misma matriz colonial, no tuvieron límites en su brutalidad respecto a indios, negros y grupos sociales derivados de estos.

Usando y abusando de las leyes, o violándolas flagrantemente cuando convenía a sus intereses, ellas esclavizaron a los indios en minas, haciendas, obrajes y batanes, provocando con ello sucesivos levantamientos y rebeliones de sus víctimas. De este modo el indio, supuesto vasallo libre del rey, terminó por ser más esclavo que el negro y en muchos sentidos fue peor tratado que éste. Es que el esclavo valía cientos de pesos y era preciso cuidarlo bien para proteger la inversión hecha en él, mientras que el indio era *res nullius*, cosa de nadie, y no importaba si llegaba a morir por exceso de trabajo o de maltratos. Obviamente, recordar esta diferenciación de tratos no apunta a ignorar la extrema crueldad con que los esclavos eran tratados cuando delinquían, huían o se rebelaban contra sus amos, mereciendo por ello azotainas, apaleamientos, mutilaciones y hasta condenas de muerte.

Esa brutalidad oligárquica explica, en lo fundamental, la resistencia de muchos pueblos y regiones americanos a la independencia gestionada por los propietarios criollos y el paralelo apoyo brindado a las autoridades coloniales. Los llaneros negros y pardos de Venezuela y los indios de Pasto son quizá los mayores ejemplos de esa resistencia popular, hecha al grito de: ¡Viva el rey y mueran los blancos!

Hijo de América tanto como de España, pero heredero del sistema de dominación creado por los europeos, el criollo será el protagonista principal de la historia latinoamericana del siglo XIX. Empero, sería injusto dejar de precisar que entre los criollos hubo propietarios oligárquicos ambiciosos, que actuaron como factores y beneficiarios del sistema, pero también gentes de elevada estatura moral, que se preocuparon de los problemas sociales existentes en sus países e hicieron suyas las reivindicaciones humanas de indios y negros.

A comienzos del siglo XIX, hallamos varios ejemplos de criollos progresistas, que abogaron por la liberación social de indios y negros como primer paso de una necesaria renovación social

que, en última instancia, apuntaba a la conformación de una sociedad democrática e igualitaria.

Quizá el primero de ellos fue el padre de la independencia de México, don Miguel Hidalgo y Costilla, quien el 5 de diciembre de 1810 expidió en Guadalajara su célebre «Bando sobre tierras», por el que dispuso que concluyesen los tramposos arriendos de tierras comunitarias indígenas hechas por los hacendados y que «se entreguen a los referidos naturales las tierras para su cultivo, sin que para lo sucesivo puedan arrendarse, pues es mi voluntad —decía— que su goce sea únicamente de los naturales de sus respectivos pueblos». Adicionalmente, al día siguiente promulgó un «Bando sobre esclavos y tributos», en el que hacía las siguientes declaraciones:

> Primera: Que todos los dueños de esclavos deberán darles la libertad en el término de diez días, so pena de muerte, que se les aplicará por transgresión de este artículo. Segunda: Que cese para lo sucesivo la contribución de tributos, respecto de las castas que lo pagaban, y toda exacción que a los indios se les exigía.

Dos años más tarde, el guayaquileño José Joaquín Olmedo, diputado a las Cortes de Cádiz, denunció minuciosamente todo el horror de la mita y otras formas de servidumbre indígena, calificándolas como «bárbaras herencias de la conquista y gobierno feudal, fomento de la pereza y del orgullo de los nobles y ennoblecidos, y esclavitud de los naturales paliada con el nombre de protección [...] Es admirable —agregaba— que haya habido en algún tiempo razones que aconsejen esta práctica de servidumbre y de muerte; pero es más admirable que haya habido reyes que la manden, leyes que la protejan y pueblos que la sufran [...] Los indios son condenados a esas horribles y famosas fatigas —denunciaba— sin otra culpa que la avaricia ajena, sin otro crimen que su humildad y su mansedumbre», para concluir afirmando que «la justicia, la humanidad, la política aconsejan y mandan imperiosamente la abolición de la mita y de toda servidumbre personal de los indios, y la derogación de todas las leyes mitales»[3].

Poco más tarde, el 12 de marzo de 1813, la Asamblea Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata sancionó el histórico decreto de supresión de la servidumbre, originalmente expedido por la Junta Provincial Gubernativa el 1 de septiembre de 1811 y por tanto declaró «derogada la mita, las encomiendas,

3. Discurso del diputado J. J. Olmedo en las Cortes de Cádiz sobre la abolición de las mitas; 12 de octubre de 1812.

el yanaconazgo y el servicio personal de los indios bajo todo respecto y sin exceptuar aun el que prestan a las iglesias y sus párrocos o ministros, siendo la voluntad de esta soberana corporación que el mismo modo se les haya y tenga a los mencionados indios de todas las Provincias Unidas por hombres perfectamente libres, y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos que las pueblan, debiendo imprimirse y publicarse este soberano decreto en todos los pueblos de las mencionadas Provincias, traduciéndose al efecto fielmente en los idiomas guaraní, quechua y aymará, para la común inteligencia».

No estaría completa esta breve reseña del pensamiento social de la independencia si no nos refiriésemos, aunque sea brevemente, a las ideas de Simón Bolívar sobre los temas que nos ocupan. En cuanto a los negros, hemos dicho ya que decretó su liberación en Colombia, aunque esta medida fue luego devaluada por el Congreso a una simple «libertad de vientres». Agreguemos ahora que siguió combatiendo la esclavitud en todos los países a donde llevó su influjo libertario. El último de ellos fue Bolivia, en donde el Libertador proclamó ante el Congreso Nacional:

> La infracción de todas las leyes es la esclavitud y la ley que la conservara sería la más sacrílega. ¿Qué derecho se alegaría para su conservación? Mírese este delito por todos aspectos y no me persuado que haya un solo boliviano tan depravado que pretenda legitimar la más insigne violación de la dignidad humana. ¡Un hombre poseído por otro! ¡Un hombrepropiedad! ¡Una imagen de Dios puesta al yugo como un bruto! Transmitir, prorrogar, eternizar este crimen mezclado de suplicios, es el ultraje más chocante[4].

Similar fue su preocupación por la suerte de los indígenas, a los que buscó reivindicar en sus derechos y promover socialmente a través de variadas medidas gubernamentales. Por un primer decreto, fechado en Cúcuta, el 20 de mayo de 1820, dispuso que se devolviesen a los indígenas «todas las tierras que forman los resguardos según sus títulos, cualquiera que sea el (derecho) que aleguen para poseerlas los actuales tenedores» y que se repartiese a las familias indígenas «tanta extensión de terreno cuanto cómodamente pueda cultivar cada una, teniendo presente el número de personas de que conste la familia y la extensión total de los resguardos». Finalmente, mandaba que «ni los curas, ni los jueces políticos, ni ninguna otra persona empleado o no,

4. Mensaje al Congreso de Bolivia, 25 de mayo de 1826.

podrán servirse de los naturales de ninguna manera, ni en caso alguno, sin pagarles el salario que antes estipulen en contrato formal celebrado a presencia y con consentimiento del juez político».

Similares medidas dictaminó posteriormente en Quito, Trujillo, Curaca y Cusco, conforme avanzaba su campaña libertaria. En este último lugar, expidió el 4 de julio de 1825 un decreto por el que denunciaba «el servicio personal que se ha exigido por fuerza a los naturales indígenas, y las exacciones y malos tratamientos que por su estado miserable han sufrido éstos en todos los tiempos por parte de los jefes civiles, curas, caciques y hacendados». En su parte resolutiva, el decreto prohibía el trabajo personal gratuito (mita) de los indígenas, establecía la libre contratación de su trabajo y el pago de sus jornales en moneda de curso legal, regulaba el cobro de derechos religiosos a los naturales y prohibía «a los prefectos de los departamentos, intendentes, gobernadores y jueces, a los prelados eclesiásticos, curas y sus tenientes, hacendados, dueños de minas y obrajes, que puedan emplear a los indígenas contra su voluntad en faenas, séptimas, mitas, pongueajes y otras clases de servicios domésticos usuales».

Ese mismo día, Bolívar dictó otro decreto complementario, por el que ordenaba y regulaba la repartición de tierras a los indígenas del Perú.

Una vez conformadas las repúblicas hispanoamericanas, y tras la etapa heroica y libertaria, algunas instituciones del colonialismo español fueron recuperadas y continuadas por el colonialismo interno de las oligarquías criollas. De este modo, mientras los descendientes de España ejercían el poder y redactaban solemnes constituciones liberales, indios y negros siguieron siendo la fuerza animal que cavaba minas, cultivaba haciendas y plantaciones, construía caminos, levantaba iglesias y edificios públicos.

Los indios, legalmente tan libres como antes, tenían el deber adicional de sostener al fisco con sus tributos, aunque estaban oficialmente marginados del derecho al voto. Los negros, que lucharan en la vanguardia de los ejércitos de la independencia y recibieran por ello ofertas de libertad, fueron luego burlados en sus aspiraciones y sometidos otra vez al yugo de la esclavitud o de la servidumbre. Eso sí, unos y otros estaban obligados a participar como carne de cañón en las reiteradas guerras civiles desatadas por caudillos regionales o clanes oligárquicos ambiciosos de mando o en las guerras internacionales declaradas por esas mismas fuerzas del poder.

Las oligarquías criollas reorganizaron a su gusto la vida pública y privada.

Tras la etapa heroica de la guerra de independencia, en la que algunos hombres de humilde origen alcanzaron por su bravura altos puestos en la milicia, todo indio o negro que careciera de amo u oficio conocido, o que anduviera libremente por calles y al amparo de las famosas «leyes contra la vagancia» que se dictaron en todos los países a efectos de radicar dentro de sus límites a la fuerza de trabajo y en esta tarea no se diferenciaron mucho los regímenes liberales de los conservadores.

La república oligárquica fue el modelo de Estado que se generalizó en el continente, tanto en el norte anglosajón como en el sur iberoamericano. En todos los países, las Constituciones contenían solemnes declaraciones acerca de los derechos del ciudadano, pero también sistemas electorales que otorgaban el voto únicamente a quienes tuvieran una propiedad o una profesión liberal, supieran leer y escribir y no trabajaran en relación de dependencia. Por este medio, fueron marginados de la vida política los indios, los negros y los mestizos, que precisamente por causa del sistema eran pobres, ignorantes y dependientes.

El indio, supuestamente libre, siguió sometido a la triple exacción del patrón, del Estado y de la Iglesia, por medio de una combinación perversa y perfecta: lo poco que le pagaba el hacendado se lo quitaban el cura y el cobrador de impuestos, con lo cual estaba obligado a seguir trabajando en la hacienda para poder seguir pagando al cura y al gobierno. Hay más: por si acaso el peón fuese a huir de la hacienda en busca de otro patrono, el hacendado buscaba endeudarlo crecientemente, para mantenerlo bajo el yugo de la ley, que establecía la prisión por deudas. En ciertos países, las deudas eran incluso hereditarias, con lo cual la servidumbre indígena terminaba siendo semejante, en los hechos, a la esclavitud negra.

El negro, por su parte, vio burladas las promesas de manumisión que le hicieran los líderes de la independencia. En la Gran Colombia, como se ha señalado antes, el Libertador Simón Bolívar decretó la libertad de los esclavos, pero el Congreso, dominado por los propietarios criollos, revisó el asunto en 1821 y lo redujo a una «libertad de vientres», por la cual los hijos de esclavos nacían libres, pero sus padres seguían en la esclavitud; además, los hijos libertos debían prestar servicios personales al amo hasta su mayoría de edad, como pago por su manutención.

No era muy diferente la situación de los mestizos. Despreciados por los blancos y recelados por los indios y negros, los «ladinos»

constituían una suerte de parias acomodaticios, útiles para cumplir cualquier tarea servil o para ejecutar los trabajos sucios que requería el sistema. Ellos constituyeron la base social de los ejércitos republicanos, de las policías rurales, del estamento de capataces y mayordomos de las haciendas; carne de cañón para las guerras civiles o conflictos internacionales, ellos fueron también los encargados de apresar indios y negros prófugos o de aplastar levantamientos populares. Pero, por otra parte, ellos formaron también las filas del artesanado urbano, esa masa levantisca de las ciudades que se alzaba periódicamente contra las tiranías, y más tarde llegaron a constituir la base social de la naciente clase obrera latinoamericana.

En general, fueron las fuerzas liberales quienes abrieron las puertas de nuestra América al progreso social y a la modernidad capitalista. Los pensadores liberales de vanguardia, inspirados en una originaria conciencia nacional y deseosos de construir una sociedad abierta, donde los hombres valieran por su mérito y no por su nacimiento o color, se empeñaron en eliminar de nuestros países los rezagos coloniales, entre los cuales figuraban notoriamente la servidumbre del indio y la esclavitud del negro.

Empero, los gobiernos liberales no siempre se guiaron por el pensamiento de su vanguardia ideológica, sino más bien por realidades políticas o concretos intereses de la estructura social. En ese contexto, para el liberalismo latinoamericano del siglo XIX, la supresión de la esclavitud de los negros fue un logro más fácil de realizar que la eliminación de la servidumbre indígena. La campaña de Inglaterra contra el comercio negrero y la generalización de las leyes de «libertad de vientres» en América latina irían mermando, en la práctica, la capacidad de reproducción del régimen esclavista en los países de la región. De otra parte, algunos caudillos liberales, como el ecuatoriano Urbina, hallarían en la manumisión de los esclavos un provechoso mecanismo para el fortalecimiento de sus fuerzas militares, enfrentadas en intermitente guerra civil a las fuerzas conservadoras. Fuese por estas o por otras razones, lo cierto es que hacia el tercio final del siglo XIX la esclavitud había sido abolida legalmente en muchos países o fue desapareciendo de hecho con la muerte de los últimos esclavos.

Más compleja les resultó a los líderes liberales la resolución de la cuestión indígena. De una parte, estaban la fuerza e influencia que poseía el sistema-hacienda en la mayoría de países del subcontinente, sistema que no sólo se sostenía en la hacienda tradicional y en la propiedad territorial eclesiástica, sino también en la plantación de nueva data, vinculada al mercado exterior. En términos

políticos, esto significaba que la hacienda, como modelo de producción servil y de control de la mano de obra indígena, interesaba tanto a los antiguos hacendados conservadores y a la Iglesia como a los nuevos plantadores liberales. Así, pues, liberar al indio de la dominación servil implicaba afectar de muerte al sistema-hacienda y golpear los intereses de toda la clase dominante, y los liberales no estaban dispuestos a llegar tan lejos, fuese porque su debilidad política no lo permitía o porque su misma ideología les refrenaba en su avance reformista, ante el temor de afectar los sacrosantos intereses de la propiedad privada.

De esta manera se explica que unos líderes reformistas tan avanzados como el mexicano Benito Juárez (él mismo un indio zapoteca), el guatemalteco Justo Rufino Barrios o el ecuatoriano Eloy Alfaro se hayan enfrentado valientemente a la Iglesia, a los ejércitos conservadores y aún a las fuerzas intervencionistas extranjeras, pero no se hayan atrevido a reformar el sistema-hacienda y a liberar al indio de su condición servil.

Sin embargo, en honor a la verdad, debemos destacar que Alfaro no se limitó a soslayar la presencia del problema indígena sino que lo denunció y aun avanzó algunos pasos hacia su solución. Como líder de la revolución liberal de 1895, en cuyo triunfo los indios tuvieron un papel protagonista, Alfaro liberó a éstos de la contribución personal (nombre que en la república había tomado el colonial «tributos de indios») y otras gabelas fiscales, así como del trabajo obligatorio en obras públicas. Además, dispuso la creación de escuelas especiales para la educación indígena y mandó que las autoridades civiles y militares los tratasen con respeto y los protegiesen de todo abuso. Este líder radical incluso llegó a denunciar el problema de la servidumbre indígena y campesina en su mensaje a la Convención Nacional de 1896, diciendo:

> La raza indígena, la oriunda y dueña del territorio antes de la conquista española, continúa también en su mayor parte sometida a la más oprobiosa esclavitud, a título de peones. Triste y bochornoso me es declararlo; los benéficos rayos del sol de la independencia, no han penetrado en las chozas de estos infelices, convertidos en parias por obra de la codicia [...]
>
> A título de peones conciertos, los indios son siervos perpetuos de sus llamados patrones [...]
>
> No sólo son culpables los que esclavizan sino también los que sancionamos con la indiferencia ese delito de lesa humanidad, contra una clase desvalida [...]
>
> [También] tenemos en las provincias del Litoral una clase de

> gente campesina conocida con el nombre de peones conciertos; esclavos disimulados, cuya desgraciada condición entraña una amenaza para la tranquilidad pública, el día en que un nuevo Espartaco se pusiera a la cabeza de ellos para reivindicar su libertad.

Lamentablemente, la solución que Alfaro propuso para el problema de la servidumbre indígena y campesina revela esos ya planteados límites ideológicos que tuvo el liberalismo latinoamericano: tratando de no atacar al dogma de la propiedad privada, ¡planteó la necesidad de que se reuniera un Congreso Nacional de Hacendados, que le recomendara las medidas que se habían de tomar para la liquidación del concertaje...!

En síntesis, la reforma liberal fue desigual en los distintos países del continente: temprana en unos y tardía en otros, o profunda en éstos y superficial en aquéllos, pero en su conjunto marcó un punto de ruptura definitiva con el pasado colonial y postcolonial. En muchos casos, la reforma no alcanzó a cumplir su programa de cambios sociales y hubo necesidad de nuevas revoluciones para liberar definitivamente a la fuerza de trabajo de sus viejas ataduras serviles o semiserviles y dar paso al imperio del trabajo asalariado. Empero, nada de esto se hubiera alcanzado de no ser por la vocación libertaria de los pueblos americanos y por su antigua conciencia de humanidad, que todavía hoy perviven y sostienen el sueño de una América liberada del racismo, de la opresión y de la desigualdad.

IDEALES OBREROS Y SOCIALISTAS ANTE LOS PROCESOS DE INDUSTRIALIZACIÓN Y SUS EFECTOS EN LA HISTORIA INTELECTUAL DE AMÉRICA LATINA

Salvador E. Morales Pérez

El tratamiento de cualquier aspecto de la historia de los hoy llamados pueblos latinoamericanos comporta exigencias metodológicas cada vez más definidas. Sobre todo, en el terreno del estudio de las mentalidades —con toda su amplia gama de manifestaciones— es necesario hacer deslindes previos para no incurrir en reiteraciones interpretativas centradas en visiones viciadas de clase, raza, sexo, origen nacional.

El eurocentrismo ha sido un mal camino, pues ninguna influencia factual por más poderosa que sea puede reflejarse como un espejo, como un eco reproductor. A pesar del esfuerzo creciente, la mímesis perceptiva de cierta visión permeada además de sociocentrismo caucásico, sigue ocupando un espacio en la valorización de las variables externas. De esta percepción desproporcionada no se han escapado las concepciones del socialismo y de otros ideales populares, a pesar del origen crítico de sus planteamientos teóricos. La fuerza de una tradición intelectual ha logrado imponer parámetros debilitados gradualmente por el ejercicio de un pensamiento cada vez más crítico.

Al abordar el tema de los ideales de los sectores sociales integrados por los trabajadores, urbanos y rurales (no siempre con fronteras específicas muy bien delimitadas), sobre todo en lo referente a su adhesión a teorías socialistas y anarquistas de elaboración foránea, y la incidencia que tuvieron esas adhesiones (peculiarmente asimiladas) en el pensamiento sociopolítico iberoamericano del siglo XIX, creo que se deben establecer algunas consideraciones previas:

a) Las dos primeras dentro de los macrocontextos tecnoeconómicos: la primera revolución industrial europea tiene una irradia-

ción menos amplia y más lenta que la segunda; la inicial incide en procesos de tránsito de peonaje y esclavitud hacia la proletarización de las «servidumbres», con las excepciones de Brasil y Cuba, hay ruina de las plantaciones; en cambio durante los ochenta y noventa, en medio de la reestructuración de las dependencias se produce una verdadera explosión de la exportación de materias primas que trae numerosos inmigrantes.

b) En el orden sociocultural, es imprescindible tomar en cuenta que el mundo espiritual de los artesanos, jornaleros, operarios, peones y empleados en lógico aumento en esta otra ribera atlántica, no es una página en blanco; durante el dominio colonial y sobre todo con la emergencia independentista y revolucionaria de principios de siglo se ha ido conformando una cultura política, ideales y prácticas diversas en los pasadizos no siempre evidentes de las mentalidades que sintetizan las influencias de las culturas dominantes con la de las clases y grupos etnosociales subalternos.

Cuando el flujo de ideas provenientes de la independencia angloamericana y de la Revolución Francesa desembarcan en las playas vedadas de la conciencia popular, éstas las entendieron y las reelaboraron a partir de sus propias condiciones de vivir y creer. Eso puede entenderse a partir de una noción menos simple, más compleja y contradictoria de lo que significó esa ideología, sesudamente esquematizada.

De este modo, el primer esbozo de un pensamiento de tendencia socialista dentro de algunos grupos socioeconómicos de las nuevas repúblicas americanas vino a conformarse de la convergencia de los ideales liberales en su sentido más abstracto y puro, con las condiciones de existencia social y cultural de los sectores sociales dominados, sujetos a un reordenamiento de las estructuras técnicas, económicas, sociales y a la erosión de la tabla de valores y creencias consensuada en las etapas históricas coloniales.

Las experiencias enumeradas por Roig (1994, II, 173 ss.), dentro de la etapa de pensamiento utópico colonial, a partir de las intenciones comunitarias de Vasco de Quiroga en Michoacán, Bartolomé de las Casas en Verapaz, las misiones jesuíticas en Sudamérica, entre los principales propulsores de sociedades ideales con sabor a falansterio y/o milenarismo, también son colocables dentro de los precedentes.

Desde luego, un antecedente que no se debe olvidar o menospreciar es el de las mismas prácticas y normas comunitarias, tanto de los grupos autóctonos, como de las etnias africanas, que supie-

ron conservar formas de cooperación comunal, como el *cumbite*[1] No han faltado exageraciones o tergiversaciones sobre el sentido socializante de algunas de esas formas de propiedad y funcionamiento sociopolítico[2] pero no cabe duda de que su papel debe ser más adecuadamente considerado y de ningún modo ignorado. Louis Baudin ha concluido que en Perú hubo a la vez, «colectivismo agrario y socialismo de Estado, el uno muy anterior a los incas, el otro establecido por estos conquistadores; el uno resultado de una larga evolución, el otro creación del genio humano»[3].

Antes de que la lucha por la libertad se desarrollara como parte de una teoría, ésta constituia un elemento vivo y activo en contradicción con la institución esclavista. Lo señalado por Germán Carrera Damas, para Venezuela —«En la lucha por la libertad desarrollada por los esclavos no encontramos una teoría o una doctrina de la libertad, o al menos sus huellas no han sido hasta ahora establecidas suficientemente» (Carrera Damas, 1967, 73)— es extensivo para toda Iberoamérica. Sin embargo, a falta de una coherencia conceptual, existe una coherencia factual, una práctica de resistencias frente a la opresión que alcanza cuotas de trasgresión que van del cimarronaje al ladinismo (cimarronaje ideológico le llama René Deprestre).

Dos modos de entender los asuntos políticos-sociales, la libertad entre ellos, comenzaron un largo enfrentamiento: en tanto para los criollos dominantes blancos se inclinaron hacia la noción económica y nacional, los grupos subalternos enfatizaron la socialización de la libertad e igualdad, en pro de la democratización doméstica. Desde luego, una noción no burguesa de la libertad no significa el ideal libertario socialista. Los ideales socialistas constituyen un proyecto de conjunto de los diversos planos del acontecer productivo y de consumo, de funcionamiento social y espiritual. No obstante, la existencia de estas formas contraculturales, particularmente en la esfera de la conciencia y de las «nimiedades» cotidianas constituyen un substrato indispensable para comprender la asimilación o rechazo a las propuestas político-sociales oriundas de Europa.

Uno de los primeros en reparar en la incomunicación entre los sujetos históricos con respecto a los ideales provenientes de Euro-

1. Forma de cooperación rural en la construcción de modestas viviendas, típicas de Haití y del oriente de Cuba.

2. Baudin (1940), dedicó su obra a examinar las caracterizaciones de socialista, sostenidas por Lorente, Martens y Reclus y los planteamientos opositores.

3. Baudin, 1940, 10. Su punto de vista parte de una noción de socialismo como sistema planificado que anula la propiedad individual.

pa, utopías liberales y socialistas, fue Simón Rodríguez a quien Jesús Cova, calificó de primer socialista americano (Cova, 1947), nada menos que uno de los principales mentores de Simón Bolívar. Durante su estadía de dos décadas en Europa (1810-1828) conoció de primera mano el nacimiento de las ideas del socialismo romántico: «concurrí a juntas secretas de carácter socialista; vi de cerca al padre Prosper Enfantin, a Olindo Rodríguez, a Pedro Leroux y a otros muchos que funcionaban como apóstoles de la secta» (Grases, 1954, 187)· Los mencionados constituyeron epígonos de Henri de Saint Simon, celebre por su crítica a la anarquía capitalista, que debía ser sustituida, a su ver, por una organización estatal guiada por científicos: «socialismo en la producción», industrial, de tendencia aristocrática pues su orden social vendría desde arriba, pues los obreros seguirían siendo un elemento pasivo. Se pretendía unas especie de interclase, que borrase las diferencias económicas mejorando a todos (Bravo, 1976). Estos seguidores formaron una escuela casi religiosa que dio lugar a los primeros experimentos socialistas en Francia. Dudoso resultado podría esperarse en una parte del mundo, nuestra América, que no estaría en el Consejo de Issac Newton que la gobernaría, compuesta de grupos humanos subestimados.

Cada día son más quienes van reconociendo en Simón Rodríguez a un verdadero adelantado de las ideas socialistas en esta parte del mundo. Caracterización que acompaña al paradigma utópico expuesto en su primera gran obra publicada, *Las sociedades americanas en 1828* (Arequipa, 1828). Para Rodríguez no fue tan preocupante cómo eran en la posguerra colonial las sociedades americanas, sino «cómo podrán ser en los siglos venideros» (Rodríguez, 1975, vol. I. Seguimos esta edición en adelante.). Parece el primer intento hispanoamericano de proyectar seriamente un cambio social de modo total que supere en mucho los proyectos americanistas precedentes. De modo originalísimo somete a la crítica al tramado social vigente y pulsa los elementos sociales dinámicos portadores de potencialidad transformadora.

Lo que Rodríguez califica de «causa social» está animada por la promoción del *Bienestar General*, en su sentido total, para todo el genero humano. Por medio de la educación pretende realizar una reforma social congruente con las condiciones y carácteres específicos de los grupos sociales y étnicos de América en esa oportunidad histórica concreta (Ciriza y Fernández, 1993, 79). Combina la realidad y el proyecto propio dentro de una perspectiva que a la vez inquiere y deslinda el ejercicio crítico y la capacidad proyectiva.

Concordamos con que la observancia del despegue capitalista en Europa durante su larga estadía le advirtió acerca de los indeseables efectos negativos que pretendió ahorrarle a la América, y que «actuaba como un antimodelo, como aquello que América debía imitar» (Ciriza y Fernández, 1993, 79). Desde estos ángulos podríamos concordar también en «que si por socialismo utópico entendemos la solución imaginaria a los conflictos sociales, en el sentido de una redefinición de las condiciones de existencia en beneficio de los sectores populares, pero apelando para ello a los grupos hegemónicos como agentes del cambio, el pensamiento de Rodríguez se inscribe en esta línea» (Roig, 1982, 172: «Como ningún otro de sus contemporáneos supo ver, si no la vía de las soluciones, el lugar verdadero de los problemas»).

Desde luego, las tendencias socializantes se expresan en numerosos aspectos de su pensamiento. Coincidimos con Roig, en decir «que Rodríguez avanzó mucho más que otros dentro del socialismo de entonces» (Roig, 1982, t. II). Los otros a los cuales alude son los que el cono sur hicieron declaración de «socialistas», como Esteban Echeverría y Francisco Bilbao entre los más relevantes en la primera mitad del siglo XIX. Un estudio comparativo, aún pendiente de realizar, podría revelar en detalle los alcances de su influencia y el valor de sus planteamientos dentro de un marco político cultural más amplio.

Un destacado conocedor, Carlos M. Rama, incluyó a Flora Tristán en su antología del socialismo utópico en Latinoamérica. A su parecer «el Perú, y por extensión América latina entera, ha tenido el privilegio de aportar a los mismos centros del socialismo utópico europeo una figura de primera magnitud» (Rama, 1977, XX). La inclusión de la forma expresada resulta polémica. La peruanidad de Flora no tiene consistencia y aun su incidencia en el pensamiento latinoamericano de su época estaría por documentar de modo más convincente. Sin negar los méritos de sus avanzados análisis de la sociedad dominante en el Perú que conoció (1833-1834) y la originalidad de sus propuestas sociales, considero débil la razón de incluirla en el espectro intelectual de nuestro continente (Tristán, 1946).

En la cuenca del Plata el socialismo saintsimoniano tuvo una particular difusión por parte de inmigrantes franceses e italianos establecidos en sus dos orillas. Hay coincidencia en reconocerlo en la llamada generación del 37. Dos publicaciones se distinguieron, *La Moda*, semanario editado en Buenos Aires por Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez, en donde aparecieron referencias a Saint Simon, Giuseppe Mazzini y Pierre Leroux y donde —se

dice— se usó por primera vez en la región la palabra *socialismo* (cit. por Rama, 1977, XXX), y *El Iniciador* editado en Montevideo —abril de 1838 a enero de 1839— bajo la dirección de Miguel Cané y Andrés Lamas. Fue en este último en donde aparecerá la primera versión —*Código o declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina*— de un texto relevante, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, del escritor Esteban Echeverría.

Este escritor argentino nacido en 1805, estuvo en París entre 1826 y 1830 en el momento de expansión del socialismo romántico. En sus escritos se ha descubierto la influencia de Lammenais, Leroux y Mazzini, con predominio de la huella saintsimoniana. *El Dogma Socialista*, dirigido a la juventud argentina, parte de un concepto clave, *asociación*, como condición de civilización y progreso, base de igualdad auténtica y de la confraternidad:

> La libertad no puede realizarse sino por medio de la igualdad, y la igualdad sin el auxilio de la asociación o del concurso de todas las fuerzas individuales encaminadas a un objeto único indefinido —*el progreso continuo*— fórmula fundamental de la filosofía del decimonoveno siglo (Echeverría, 1951).

Todo ese conjunto de conceptos, valores y medios debe conducir hacia la *Democracia*, concebida simultáneamente como «punto de arranque y reunión». Con otras palabras: «organizar la asociación sobre la base democrática». El fin último es, pues, el de «conseguir la realización completa de la igualdad de clases, y la emancipación de las masas», y los medios para conseguirla no difieren mucho del planteado por Simón Rodríguez, el mejoramiento intelectual, físico y moral de la clase más numerosa y pobre, aunque sin alcanzar los tonos radicales de éste.

Como Rodríguez también está convencido de que estos ideales deben adaptarse al suelo en que se apliquen, no desdeña, sin embargo, el aporte europeo, pero bajo ciertas condiciones: «El de nuestra vida intelectual será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones; y el otro en las entrañas de la sociedad». Aunque no fue un planteamiento tan contundente como el de «Inventamos o erramos», sí fue un método acertado que tendió al abandono con posterioridad. De este modo el *Dogma* no fue tan dogmático.

Si en Argentina y en Uruguay los nuevos ideales se circunscribieron a la juventud intelectual, en Chile éstas llegaron a trascender hacia los productores, artesanos y maestros, obreros de Santiago de Chile y otras ciudades. Entre los más destacados abanderados del

igualitarismo destacó el joven Francisco Bilbao (1823-1865), quien tradujó y editó *La esclavitud moderna*, de Lammenais en 1843 y al siguiente año dio a conocer su primera obra escrita *Sociabilidad chilena;* fue condenada a la pira santiaguina al igual que años antes el libro de la Tristán sufrió el fuego en Arequipa. Bilbao fue expatriado. En Francia (1844-1848) tuvo tratos directos con Hughes F. R. Lammenais, Edgar Quinet y Jules Michelet, quienes influyeron aun más en su ideario. Clara Jalif ha encontrado también la huella de Graccus Babeuf, en su lenguaje, adhesión jacobina y formación de la Sociedad de la Igualdad (Jalif de Bertranou, 1991, 35). Esta última creación compartida con Santiago Arcos al regresar de su primer destierro, llegó a contar con más de un millar de miembros (Rama, 1977, XLI) y tenía afinidades ideológicas con sus precedentes argentinos. El órgano de prensa de los igualitarios fue *El Amigo del Pueblo*, el cual publicó por iniciativa de Eusebio Lillo, un capítulo del libro de Lammenais *Las palabras de un creyente*, expresión del ligamen entre esta variante de socialismo cristiano y las demandas populares crecientes del Chile en crecimiento mercantil. También por esta época circuló una traducción argentina de los escritos de Pierre Leroux. El movimiento tuvo filiales en La Serena, Aconcagua y Valparaíso y repercutió en Perú (Melgar Bao, 1989, 52 ss.). Bilbao creía que su país poseía las condiciones favorables para adoptar su ideario: «El deber de la dirección de Chile consiste no en cambiar la naturaleza de su genio sino en la forma que se le debe aplicar. El fondo es bueno, dadle una forma armónica» (Bilbao, 1866, II, 453).

Hasta qué punto los receptores populares de estas ofertas ideológicas hayan asumido esos contenidos es difícil de conocer; aunque pudieran intentarse vías alternas en los cancioneros, poemarios populares, cartas a la prensa, literatura, etcétera.

No cabe duda que estos enunciados en sus aspectos más simples, igualdad, justicia, libertad, fraternidad, democracia, progreso, educación, socialismo, se convirtieron en impulsos movilizadores, a pesar de toda la incoherencia que se puede suponer. Ideas reformadoras de participación activa injertados en un universo intelectual peculiar. Esa será la tónica que se desequilibrará a fines del siglo en favor del producto importado.

Bilbao en los últimos años de su vida y sin perder su fidelidad a Lammenais reacciona contra los proyectos de Saint Simon y Charles Fourier, los cuales tacha de «utopías contradictorias y despóticas». Son los años en que se concentra en la urgencia de integración hispanoamericana conmovido por las aventuras de William Walker en Centroamérica y la intervención francesa en

México (López Muñoz, 1995). En *La América en peligro* y en *El Evangelio Americano* sienta bases para el desarrollo de la conciencia antimperialista latinoamericana.

De este modo su contribución al desarrollo del pensamiento latinoamericanista es doble: a la vez que uno de los adelantados de un ideario socialista cristiano dentro de un republicanismo revolucionario jacobino, fue uno de los precursores de ideología antimperialista emanada de la defensa ante las ambiciones expansionistas de Europa y de Estados Unidos.

Bilbao también incidió en Perú en donde estuvo exiliado. En los medios intelectuales y artesanales peruanos habían corrido las ideas francesas desde el liberalismo de Quinet hasta las socialistas de Saint Simon, Fourier, Enfantin, Lammenais y Pierre Joseph Proudhon. Eran tiempos en que se debatía la libertad de contratación laboral y la eliminación de corporaciones y privilegios gremiales que incomodaron a los maestros artesanos. Los escritos de los hermanos Francisco y Manuel Bilbao, *El inquisidor Mayo e historia de unos amores* y *Santa Rosa Lima. Estudios sobre su vida*, conmovieron hasta los cimientos a la conservadora sociedad peruana. En el último se comparaba la fastuosidad y ostentación de la clerecía y los oligarcas con la ruin condición del pobrerío indígena y negro. Bilbao reubicaba a Santa Rosa de Lima en una perspectiva moral populista a contrapelo del catolicismo oficial: «este tipo de propaganda del cristianismo igualitario se ubicó bajo símbolo nacional en los límites mismos entre una ideología religiosa y una ideología secular, facilitando la aproximación de un artesanado formado en el espíritu religioso de las cofradías pero ávido de conocimientos e ilustración» (Melgar Bao, 1989, I, 75).

Dos ensayos más dio a conocer Bilbao en Perú, *El gobierno de la Libertad* (1852) y *La revolución en Chile o los mensajes del proscrito* (1853). La experiencia igualitaria de Chile rebotaba en el vecino país, aquejado por similares condiciones. Para redondear su influencia editó con su hermano *La Revista Independiente* (1853-1854). Por lo tanto, Bilbao vendría a figurar entre los precedentes del socialismo peruano junto con Pascual Cuevas, difusor del pensamiento lammenaisiano y José Casimiro Ulloa, abanderado de los ideales de libertad, igualdad, progreso social y dignidad nacional.

Melgar Bao incluye entre los precursores a Benito Lazo, autor de *El poder de la fuerza de la ley* (1858), a quien atribuye una peculiar «aclimatación nacional del legado ideológico de Pierre Leroux y Saint Simon» (Melgar Bao, 1989, I, 76). Sin embargo, la influencia de Lammenais cuya lectura estuvo promovida por el

argentino Juan María Gutiérrez años antes, parece más fuerte. En 1856 apareció en Lima la *Traducción nueva de los Evangelios de F. Lammenais*, comentada por Bilbao, quien en ese mismo año imprimió en París el ensayo *Lammenais como representante del dualismo de la civilización moderna*, con un apéndice de la pluma de José Casimiro Ulloa: «Lammenais, sus últimos momentos».

Entre estas influencias y las exigencias de su propia vida, artesanos y operarios de Perú fueron integrando una mentalidad. Conscientes de la amenaza de la desigual compentencia de las mercaderías importadas, apelaron a la ley hasta cierto punto crítico. La pauperización los llevó a buscar la creación de medios de socorro mutuo y cajas de ahorro o la unión como punto de resistencia. Entre dichos y hechos, hasta una coyuntura que se generalizaría en la segunda mitad del siglo: la bifurcación en dos corrientes, una reformista y otra propulsora de la acción directa.

«Pan, trabajo o muerte» decían los pasquines colocados el 20 de marzo de 1854 en las paredes de Bogotá. Los artesanos neogranadinos, arruinados o en camino a ello a causa de un librecambio favorecedor de las importaciones de textiles y muebles europeos principalmente, pedían el derecho al trabajo. Propusieron al gobierno la construcción de talleres nacionales, a fin de ocupar a los afectados, como los previstos por los socialistas románticos franceses (Vargas Martínez, 1986, 78 s.). La repercusión de la revolución en Francia de 1848 se dejó sentir con fuerza, porque el medio estaba propicio a ese enraizamiento. Según testimonios de la época citados por Gustavo Vargas algunos liberales radicales «se empapaban en las utopías de Luis Blanc, Proudhon y toda escuela de socialistas». El periódico *El Alacrán* (1849) fundado y dirigido por Joaquín Posada y Fermán Piñeiro, a quienes se les tildaba de precursores del socialismo de izquierda en Colombia, se identificaba plenamente con el comunismo.

> Nuestro enemigo es la clase rica, nuestros enemigos reales son los inicuos opresores, los endurecidos monopolistas, los agiotistas protervos. ¿Por qué esta guerra de los ricos contra nosotros? Porque ya han visto que hay quien tome la causa de los oprimidos, de los sacrificados, de los infelices, a cuyo número pertenecemos; porque son por su conciencia de iniquidad; porque saben que lo que tienen es una usurpación hecha a la clase proletaria y trabajadora, porque temen que se les arrebaten sus tesoros reunidos a fuerza de atroces exacciones y de diarias rapiñas, porque temen verse arrojados de sus opulentos palacios, derribados de sus ricos coches con que insultan la miseria de los que los han elevado allí con sus sudores y su sangre; porque ven que las mayorías pueden

> abrir los ojos y recobrar por la fuerza lo que se les arrancó por la astucia y la maldad; porque temen que los pueblos desengañados y exacerbados griten al fin como deben hacerlo y lo harían no muy lejano: ¡abajo los de arriba!; por que saben que el comunismo será y no quieren que sea mientras ellos viven, infames egoístas. Sí, el comunismo será; ¿por qué no debería serlo? ¿En qué apoyarán sus derechos los expoliadores del género humano? ¿Será por ventura en la justicia? ¡Irrisión! Pero la palabra comunismo pertenece ya al dominio de las mayorías; la discusión está abierta; de la discusión brotará la igualdad; las masas conocerán al fin que unos pocos hombres están gozando solos de los bienes. ¡Las dichas que el Supremo Creador puso en el mundo *para todos*! En las masas está la fuerza (Vargas Martínez, 1986, 78 s.).

Otro órgano de difusión, *El 17 de Abril*, fue creado por Joaquín Posada, en donde publicó (21 de mayo) el *Catecismo político de los Artesanos y Campesinos*, panfleto de instrucción política destinado a orientar a dichos grupos sociales a enfrentar puntualmente a sus adversarios con nombres y apellidos específicos. De no menor trascendencia difusora de planteamientos socializantes, fueron *El Repertorio* y *El Neogranadino*, este último dirigido por Manuel Murillo Toro, activo propagandista de Emile Girardain, Proudhon y Luis Blanc y de la creación de las sociedades democráticas.

En la Bogotá de 1863 apareció un interesante libro titulado *La ciencia social o del socialismo filosófico, derivación de las armonías del cristianismo*, de Manuel María Madiedo quien ha sido caracterizado por Antonio García simultáneamente como teórico del socialismo cristiano y del socialismo agrario:

> Como socialista agrario acepta la propiedad privada sobre las cosas capitales, lo mismo que Murillo Toro, pero no la propiedad sobre el suelo por considerarla ilegítima en su origen y en su ejercicio, al estar negando un derecho inmanente a todos los hombres. Como verdadero socialista cristiano, repudia la propiedad privada de la tierra en nombre de un principio teológico y de la moral cristiana (García, 1955, 192).

Los adeptos a esta ideología tuvieron también su pequeño asalto al cielo cuando el 17 de abril de 1854 el general José María Melo dio un golpe político militar apoyado en las «sociedades democráticas de artesanos». Algo nuevo —califica Vargas Martínez (1986, 86 s.)— en la historia latinoamericana: la creación de un fugaz gobierno de artesanos y militares, en donde por primera vez una clase diferente a las que habían dominado la escena política se asomó al poder. Este efímero ensayo popular fue derrotado

ocho meses después ante un poderoso ejército apoyado por la legación de Estados Unidos en Bogotá.

Por la misma época se difundieron tales ideas en la fronteriza Venezuela, con sus matices particulares. El afincamiento tuvo lugar entre los momentos que afloró la insurrección campesina de 1847-1848 y la guerra federal de 1858-1863. A dicho proceso Federico Brito Figueroa le ha llamado, el «movimiento social armado más amplio y profundo de cuantos han ocurrido en el país» (Brito Figueroa, 1972, 273), y durante el mismo fueron difundidas ideas del socialismo utópico.

Hacia 1852, asegura Carrera Damas, circuló en Caracas una obra titulada *Análisis del socialismo y exposición llana y metódica e imparcial de los principios socialistas antiguos y modernos y con especificidad los de Saint-Simon, Robert Owen, P. Leroux y Proudhon*, lo cual le sugirió pensar que «las ideas socialistas tuvieron difusión en Venezuela en época significativamente temprana» y también sus adversarias (Carrera Damas, 1960, 135). Y Julio Godio exalta la importancia del periódico *Credo igualitario* 1852-1858, editado por el refugiado francés Pierre Cerreau, en La Victoria (Godio, 1980, 19).

Por su parte, Brito Figueroa, sostiene que los revolucionarios venezolanos, especialmente el círculo cercano a Ezequiel Zamora, «conocían, leían y comentaban, y en muchos casos traducían al castellano» textos inspirados en ideas socialistas de Babeuf, Saint Simon, Proudhon, Auguste Blanqui, Fourier, Leroux y Owen. Y afirma algo más que conviene retener: «los propios principios de la democracia burguesa fueron reinterpretados por las masas campesinas y la pobrecía de los centros urbanos y utilizados en términos equivalentes a las ideas del socialismo utópico» (Brito Figueroa, 1975, 473).

La objetivación del igualitarismo teórico en Venezuela adquirió una especial fuerza a partir de Zamora y su bandera de 1859: «No habrá pobres ni ricos, ni esclavos ni dueños, ni poderosos ni desdeñados, sino hermanos que sin descender la frente se tratan bis a bis, de quien a quien» (Brito Figueroa, 1975, 471). Como pocos países del continente en esa época la ideología socializante arraigó en un programa que a golpes de sangre obtuvo avances significativos, como reconoció José Gil Fortoul, en las clases subalternas:

> ¿La libertad política? Había sido privilegio de los ciudadanos ricos, del amo, del doctor, del hacendado. ¿La patria? Idea confusa, casi tanto como la de los llaneros de José Antonio Páez en la época de

> la emancipación; en todo caso de idea de la patria apenas se distinguía de poseer tierra. Propietario y oligarca eran sinónimos para el peón. De todas las teorías políticas, leídas por algunos periódicos, oídas por los más en rápidas conversaciones, la única que podía penetrar en la masa anónima era la igualdad o igualación de clases. Éste debía ser el credo de los pobres, de los eternos miserables, de los oprimidos, de los despreciados por el color de la piel. ¡Por fin el negro igual al blanco, el liberto igual al amo, el pobre igual al rico, el pobre rico! Es verdad que, ante la ley, el mestizo y el blanco eran iguales. Pero no lo habían sido hasta ahora efectivamente, sin limitaciones ni cortapisas sociales. El mestizo evidentemente no ingresaba antes en la clase oligárquica sino por el privilegio de su riqueza o por el privilegio de su talento, o por el simple hecho de ser hijo de padre godo u oligarca (Melgar Bao, 1989, I, 45).

En Bolivia el impacto del mundo industrial europeo sobre el artesanado inerme ante el librecambio imprudente de la burguesía mercantil generó una situación particularísima. Con el apoyo de artesanos y capas medias el general Manuel Isidoro Belzú, tomó el poder a fines de 1848. Hombre alineado con el republicanismo radical y el utopismo cristiano creó un clima favorable para la difusión ideológica avanzada que respaldó con realizaciones progresistas:

> El mensaje de Manuel Belzú fue más allá de lo que algunos denominan discurso populista, transparentando más bien el halo radical del utopismo anarcosocialista francés. El impacto del republicanismo de Ledrú-Rollin en su impugnación moralizante de la propiedad se cruza con las ideas del socialismo cristiano de Philip Joseph Buchez que legitima el rol proteccionista del Estado (Melgar Bao, 1989, I, 45).

Efectivamente, Belzú considera que la riqueza es un robo al pueblo, la igualdad es un derecho popular que debe ser ejercido en términos reales, y que la propiedad es en el fondo la explotación de los débiles por el fuerte. Estos pronunciamientos pasaron al acervo mental popular como un aliciente en sus acciones políticas. Para las masas urbanas y rurales padecientes de largas opresiones y brutal humillación discursos, de los que citaré un fragmento, deben haber dejado una huella considerable:

> Camaradas: una turba insensata de aristócratas ha venido a ser árbitro de vuestras riquezas y de vuestros destinos; os explotan sin cesar y no lo echáis de ver, os trasquilan día y noche y no lo sentís, monstruosas fortunas se acumulan con vuestro sudor y sangre y no

> lo advertís. Se reparten las tierras, los honores, los empleos las dignidades, dejándoos tan sólo la miseria, la ignominia, el trabajo y guardáis silencio. ¿Hasta cuándo dormiréis así? Despertad de una vez; ha sonado ya la hora en que debéis pedir a los aristócratas sus títulos y a la propiedad privada sus fundamentos. ¿No sois iguales a los demás bolivianos? ¿Esta igualdad no es el forzoso resultado de la igualdad del género humano? (González Casanova, 1953).

Si a estas formulaciones dichas desde la altura del poder se agregan las expresadas por la prensa afín como *El Cholo* (1850), *El Revolucionario* (1855) que se decía sostenedor del «socialismo sucrense», *El Artesano* (1855), debe contemplarse una expansión de ideales socializantes, con apoyo desde arriba, de mucha fuerza para la idea de un «comunismo de justicia», tal como proponía Belzú, en original adaptación a las tradiciones ideoculturales de la emergente y plural «bolivianidad».

De este modo puede observarse diversos entornos de receptividad del pensamiento social europeo. En cada conyuntura histórica y en diferentes clases y grupos sociales se tomaron aspectos concretos aún pendientes de localizar y tipificar. La dogmatización era más evidente en los sectores liberales ilustrados que en los sectores subalternos que tomaron planteamientos ajenos con un sentido más práctico y adecuador. No obstante, el teoricismo ligero, importado, ya intentaba imponerse sobre los elementos reales, generando la postura perversa que florecerá en el siglo XX.

Las explosiones revolucionarias de 1848 en Europa, pero sobre todo la francesa, tuvieron una peculiar repercusión, por los hechos en sí mismos en que actores tildados de comunistas salieron a protagonizar un intento de solución a sus condiciones desesperantes, y por la deportación de miles de ellos hacia diversas partes de América. En cierto modo se ha encontrado su repercusión en los casos de Colombia y Venezuela con una intensidad análoga a la registrada en el cono sur y con ciertas particularidades. Pero quizás fue en México en donde ese influjo adquirió cierta fuerza más consistente.

Se ha observado que durante el proceso de independencia y dentro de una línea utopista tributaria de ideólogos franceses como el cura Meslier, Morelly y Babeuf, impresionaron el pensamiento del canónigo Francisco Severo Maldonado, hombre de entre siglos (1775-1823), quien fundó el periódico patriótico *Despertador americano* y el realista *Telégrafo de Guadalajara* y al cual se le debe un escrito de consideración en la cuestión abordada: *El triunfo de la especie humana* (González Casanova, 1953).

Aunque la diseminación de los ideales socialistas en México no

se hizo patente hasta mediados del siglo XIX no cabe la menor duda de que el programa revolucionario de José María Morelos generó precedentes de una especial radicalidad.

De los estudios realizados hasta ahora, parece que la aparición de simpatizantes y adeptos al anarquismo y modalidades de comunismo romántico tiene lugar alrededor de 1850 como registra García Cantú a partir de publicaciones críticas como *El Universal*. Los nombres de Blanc y Proudhon venían mencionados en esa forma oblicua, en acusaciones respecto a los liberales también. En verdad, se aglomera confusión al atacar bajo un mismo rubro condenatorio a liberales y masones, socialistas y comunistas. Bajo esa acusación estuvieron las obras de Alfonso de Esquiros —*Les vierges martyres*, *Les vierges folles, Les vierges sages*— colocadas desde 1844 en el Índice de obras prohibidas y Eugenio Sue, por intermedio de sus populares títulos *Los misterios de París*, *El judío errante*, *Mujer del gran mundo* y *Martín el expósito*.

Toda obra que ponía en cuestionamiento el orden poscolonial era considerada como un delirio teórico y un factor de desquiciamiento y perturbación (García Cantú, 1969, 42-43). Los conservadores y liberales coincidieron en condenar todo intento de reformar el antiguo régimen de propiedad agrario como intentos de disolución y regresión histórica comunista.

Una destacada influencia se le atribuye a los refugiados franceses del 48. Levasseur, ministro de Francia en México, denunciaba a su cancillería la importancia que algunos habían adquirido en la vida política de México dentro del liberalismo más radical y mencionaba a René Masson, Gustave y Edouard Des-Fontaine, al doctor Gervais de Nolhac, Isidore Deveaux [...] particularmente los que habían realizado labores periodísticas (López Cámara, 1959, 269 ss.). En ese aspecto los diarios más influyentes fueron *Le Trait d'Union* y *L'Independent*, a los cuales les atribuyeron los informantes diplomáticos la exacerbación de reclamaciones sociales y étnicas.

En una línea filosófica se inscriben los escritos de Juan Nepomuceno Adorno, original autor de varios libros inspirados simultáneamente por Leibnitz y los utopistas franceses: *Los males de México y sus remedios practicables* (1858), *La armonía del Universo y La ciencia de la Teodicea* (1862), *Catecismo de la providencialidad humana* (1862) (González Casanova, 1953).

Más conocido y de importancia política fue la aproximación de Melchor Ocampo con algunos planteamientos fourieristas y proudhonianos. Según sus paisanos de la época se le vio como un «socialista un poco lírico». Durante su exilio en Nueva Orleans

hacia 1854 descubrió a los autores franceses. Años después en 1860, tradujo al castellano el capítulo VIII del *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* de Proudhon, donde dicho autor aborda problemas teológicos. Sin embargo, para García Cantú, si «la interpretación que hace Proudhon de la doctrina católica de la gracia, de la educación de los hombres de la búsqueda del mal en la conciencia, de los símbolos morales», atraería la atención de Ocampo, en lo que respecta a «la noción de una pequeña propiedad agraria, suficiente para asegurar la independencia familiar, la riqueza social y el régimen de derecho», procurados por Ocampo durante la Reforma, «sería arriesgado suponerla como proveniente de Proudhon», más bien sería coincidencia (García Cantú 1969, 147).

Ocampo parecía más inclinado al radicalismo liberal de Edgar Quinet, como el chileno Bilbao, pero no cabe la menor duda de que conocía también los puntos de vista de Etienne Cabet y Louis Blanc (*Testimonio de Melchor Ocampo*, 1972, 86).

Impacto de notable importancia alcanzó la labor de Plotino C. Rhodakanaty, de origen griego, llegado a México en 1861, en donde pronto dio a conocer un folleto que sentó reales: *Cartilla socialista* o sea *Catecismo elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier.* A partir de entonces y por medio de periódicos como *El Socialista, La Internacional, El Combate, El Hijo del Trabajo* realizó una considerable actividad teórica y organizativa (por la creación de la sociedad La Social donde se dio cabida a las mujeres, lo cual significó un giro trascendente). Varios estudiosos coinciden en realzar la inspiración intelectual de Rhodakanaty en la insurrección campesina encabezada por Julio López Chávez, quien a fines de los sesenta estremeció a los hacendados despojadores de tierras indígenas de Chalco (Valadés, 1924 y García Cantú, 1969, «Rebeliones campesinas», 55 ss.). En ese lugar se había establecido Rhodakanaty desde 1866 con una escuela moderna y libre. De cómo la rebelión armada asumió las tesis socialistas da cuenta el manifiesto dado en Chalco el 20 de abril de 1869:

> Hermanos nuestros:
>
> Queremos el socialismo, que es la forma más perfecta de convivencia social; que es la filosofía de la verdad y de la justicia, que se encierra en esa triada inconmovible: Libertad, Igualdad y Fraternidad.
>
> Queremos destruir radicalmente el vicioso estado actual de explotación, que condena a unos a ser pobres y a otros a disfrutar de las riquezas y del bienestar; que hace a unos miserables a pesar

de que trabajan con todas sus energías y a otros le proporciona la felicidad en plena holganza.

Queremos la tierra para sembrar en ella pacíficamente, quitando desde luego el sistema de explotación; dando libertad a todos para que siembren en el lugar donde más les acomode, sin tener que pagar tributo alguno; dando libertad para reunirse en la forma que más crean conveniente, formando grandes o pequeñas sociedades agrícolas que se vigilen en defensa común, sin necesidad de un grupo de hombres que les ordene y castigue.

Queremos abolir todo lo que sea señal de tiranía entre los mismos hombres viviendo en sociedades de fraternidad y mutualismo, y estableciendo la República Universal de la Armonía.

¡Pueblo mexicano!

Éste es nuestro plan sencillo, que haremos triunfar en alguna forma y en pos del verdadero triunfo de la libertad.

Seremos perseguidos; tal vez acribillados. ¡No importa! cuando en nuestro pecho laten esperanzas. Qué más tenemos en nuestra vida si no es morir antes que seguir perpetuando el agobio de la miseria y de los padecimientos. Se nos desprecia como liberales, se nos mancilla como socialistas y se nos condena como hombres. Es indispensable salvar el momento, y levantar nuestros esfuerzos en torno de esa sacrosanta bandera de la revolución socialista, que dice desde lo más alto de la República: «Abolición del gobierno y de la explotación».

Alcemos nuestra cara buscando con serenidad nuestra salvación que radica en nosotros mismos.

Queremos tierras, queremos trabajo, queremos libertad. Necesitamos salvarnos de todos los padecimientos, necesitamos salvar el orden, en fin, lo que necesitamos es el establecimiento de un pacto social entre los hombres, a base de respeto mutuo (García Cantú, 1969, 60 y 61).

La visión social de Rhodakanaty se apoyaba en la interpretación cristiana propia de Lammenais y de Weitling —aunque se presume un sesgo anarquista proudhoniano— quienes tenían como remoto antecedente el Saint Simon de *El nuevo Cristianismo*, 1825 y desde luego Fourier. Médico homeópata, filósofo y filántropo, gozó de gran popularidad entre las clases populares del país adoptado. Frente a la opresión levantó la supresión del gobierno, en el sentido de la institución estatal al servicio de los poderosos: «¡Leyes! Protección, naturalidad y nada de embrollos ni de sofismas. Tal es la triple condición de la regeneración social» (cit. por García Cantú, 1969, 173). Pero fue en su aspecto agrarista en donde mayor vinculación alcanzó con las demandas de México, aunque parece que su opción se inclinaba al fraccionamiento de la gran propiedad y no a que la tierra fuera de propiedad comunal.

A partir de la fundación de un grupo de estudios sociales, al

cual llamó El Falansterio, difundió su ideario a jóvenes obreros y artesanos, entre quienes se encuentran Juan de Mata Rivera, Francisco Zalacosta, Prisciliano Díaz González, Francisco P. González, Santiago Villanueva y Hermenegildo Villavicencio, quienes desempeñaron destacados papeles en las luchas obreras de México. Con ese grupo fundó la sociedad humanitaria La Social (1871), para mujeres también y animó las publicaciones *La Internacional* y *El Hijo del Trabajo*, las cuales desempeñaron, junto con *El Socialista*, la línea periodística independiente y adoctrinadora de los intereses y perpectivas de vida para artesanos y obreros.

De todos los periódicos de esta tendencia en México, el que tuvo mayor incidencia fue *El Socialista*, en sus diecisiete años de existencia y batallar. Por intermedio de sus páginas puede aproximarse a los anhelos y pensamientos caros a los ideólogos y a sus receptores. Como parte de la tradición precedente subsistía el espíritu de caridad y amor a los demás propio del cristianismo primitivo y popular; confianza acentuada las más de las veces en que los gobernantes —particularmente los presidentes electos— podían resolver conflictos y males, agravios e injusticias; rechazo a la participación en partidos y cargos políticos; tomar la educación como un medio de mejoramiento y movilidad social; aceptación de la legislación vigente, aunque se propugnase modificaciones o nuevas leyes para algunos casos; reunir fondo para acciones de beneficencia y utilidad común, particularmente a presos y ancianos; la ratificación de la paz como condición esencial del hombre y su corolario, el rechazo a ser carne de cañón de intereses ajenos; desde el punto de vista económico se solicitaba la protección frente a la inundación de mercancías extranjeras que podían arruinar la industria nacional. Y como hemos visto una recepción mucho más abarcadora y principista del concepto de libertad. Tampoco debe desdeñarse los reclamos indígenas y agrarios, aunque no se llegue siempre al tono de los de Julio López Chávez.

Las posiciones anarquistas tuvieron su más auténtica representación en otro discípulo de Rhodakanaty, Francisco Zalacosta, quien dirigió el periódico *La Internacional* en 1878. Parece cierto que los bakuninistas hicieron por su intermedio propaganda de sus principios, aunque en forma débil. No cabe duda del resurgir proudhoniano a partir de 1878: la idea simplificada de que el Estado era el mal principal; no obstante, la violencia individual, el terrorismo como medio de acción estaba plenamente descartado. El anarquismo de la formulación de Piotr Kropotkin sería el que más éxito alcanzaría al ser asimilado a fines del siglo por los hermanos Flores Magón como una vía posible a una dictadura que

tenía hundido al país. La simbólica bandera rojinegra fue asumida por los obreros mexicanos desde 1871.

Ningún acercamiento a la expansión de los ideales socialistas en América latina estaría completo si no se considerasen las reacciones, los alegatos adversos, de las clases en el poder y de sus intelectuales orgánicos. En este último sentido, la Iglesia católica emprendió duros ataques contra el cristianismo social emergente. Una tradición vituperadora desde el conservadurismo político inició una labor de descalificación, horrorizada ante la afirmación de que Cristo fue el «primer socialista». Motejado de «doctrina monstruosa» con un ímpetu muy inquisitorial el socialismo cristiano comenzó una reculada que duraría casi un siglo. Bien dice García Cantú del oscuro papel desempeñado por «los sermones airados, los anatemas y el fuego eterno a que serían condenados quienes creyeran en la peor herejía de la historia: el socialismo» (García Cantú, 1969, 36).

Las condiciones imperantes en Brasil y Cuba estuvieron signadas por la subsistencia de la esclavitud. En 1886 concluyó el proceso de abolición gradual en Cuba y en 1888 el de Brasil. Por lo tanto el monto fundamental de trabajadores de los grandes complejos azucareros y de las plantaciones de café, cacao y otros productos estaba compuesto por mano de obra africana, o descendiente de africanos con posibilidades nulas de adquirir nociones de cambio social. Sin embargo, en ciertos sectores comenzaron a observarse manifestaciones de ideología diferente.

En Cuba, en las fábricas de azúcar los trabajadores asalariados constituían una minoría muy calificada, en cambio, las fábricas de tabaco, entre todas las manufacturas, concentraban una masa obrera de peso, aunque mezclada con esclavos alquilados, colonos asiáticos, presos y aprendices. Hacia la década de 1860 había en La Habana 516 tabaquerías que reunían a 15 126 obreros. De este modo fueron los tabaqueros quienes iniciaron las expresiones de clase obrera. Un tabaquero de origen asturiano, Saturnino Martínez, fue el primero en dar pasos hacia la concientización y organización gremial. El 22 de octubre de 1865 comenzó a publicarse bajo su dirección el semanario reformista *La Aurora*, el primero en su clase en la colonia cubana. Esta publicación, atemperada a las condiciones de un régimen colonial y rigurosamente controlado, promovió desde el primer número la elevación cultural de los trabajadores como una meta algo difusa. Por intermedio de *La Aurora* se tomó conciencia de la necesidad de unirse para enfrentar los abusos, se alentó la creación de cooperativas exaltando sus ventajas y se deploró las huelgas. Sobre todo estimuló una práctica

muy especial, la lectura en las tabaquerías. De su propio peculio los obreros pagaban a un lector mientras hacían su faena de torcer los famosos habanos, así tenían información diaria de los acontecimientos publicados por la prensa, pero sobre todo el conocimiento de obras de todo género, especialmente literarias, lo cual hizo de este sector el más lustrado de la época. Las lecturas fueron suspendidas por subversivas al estallar la guerra independentista de 1868 (Rivero Muñiz, 1964).

Saturnino Martínez pugnó por la escuela nocturna para trabajadores, en donde se les enseñaba a leer y a escribir y se les impartía nociones generales de gramática y aritmética. Como llegó a ser bibliotecario de la Sociedad Económica de Amigos del País, insistía con los obreros a que asistieran a ella. Desde luego, contó con el apoyo del más avanzado grupo de la intelectualidad y juventud estudiantil habanera. A diferencia de otros países, la *inteligentsia* criolla había estado más preocupada por las cuestiones relativas al colonialismo, la esclavitud negra y su corolario racial, los peligros de anexión a Estados Unidos y la liberación nacional, que por los brotes de pensamiento socialista y anarquista en Europa y América. De todos modos, ésta es una línea aún por investigar con más detalles, sobre todo los nexos con el romanticismo social español.

Muy distinto fue en la otra sociedad esclavista iberoamericana, la brasileña. Independiente desde 1822 como gobierno de tipo imperial y manejada por una oligarquía ilustrada, fue permeable a las propuestas de los utopistas europeos, especialmente del mentado saintsimonismo. Un caso ejemplar en que éste se manifestó fue en el visconde de Mauá —Irineo Evangelista de Sousa— destacado capitalista y banquero que promovió un proyecto económico que involucraba también a Uruguay, Paraguay y Argentina, que dice en su autobiografía inspirarse en el patriarca utópico francés. De igual inspiración gala fue la dudosa propaganda realizada por ingeniero francés Louis Léger Vauthier.

A pesar de los numerosos experimentos socialistas realizados en territorio de Brasil la principal incidencia no nace de ellos, que más bien parecen aislados del entorno social brasileño.

Realmente la primera manifestación seria de pensamiento socialista de autoría brasileña se encuentra en las obras de José Ignacio de Abreu e Lima, apodado el general de las masas. Legendaria personalidad nacida en Recife, 1794, obtuvo su grado de general dentro del ejército bolivariano. En 1855 publicó su obra magna *O Socialismo*, inspirada en las ideas de Lammenais. Para Abreu e Lima el socialismo es un designio providencial —rechaza

que sea una ciencia, doctrina, secta, religión, sistema, principio o idea— definido como una «tendencia de todo el género humano para convertirse o formar una sola e inmensa familia» (Rama, 1977, 165). A su juicio esa tendencia se revela mediante los fenómenos sociales; el siglo XVIII lo caracteriza como «siglo de las ideas», porque era necesario destruir un determinado orden y el siglo XIX «el del progreso moral y material, el de la filosofía que llamaré social» (Rama, 1977, 165). De este modo podemos decir con Carlos Rama que Abreu e Lima hace del socialismo un tema de la filosofía idealista y de toda ella una variante de la teología. En su obra emprende una vigorosa crítica a Saint Simon, Fourier, Owen y a los comunistas a partir de Babeuf, como experimentaciones que finalmente conducirán a la perfectibilidad humana.

> De la síntesis de todos los sistemas y doctrinas se deduce, que todos ellos, unos más, otros menos, tienden finalmente a la rehabilitación de la carne por medio de los goces y placeres materiales; que todos desconocen el dogma cristiano del libre arbitrio; que todos toman como base de la antítesis de la sociedad actual, es decir, la expoliación, de la propiedad o la extinción de la familia; finalmente, que todos tienden a retroceder del punto a que ha llegado la civilización actual. Y aun, entre las sombras que enlutan ese cuadro de color de muerte, ahí aprece de vez en cuando el reflejo de la ley providencial, que rige los destinos humanos.
>
> Bien se ve que tanta locura no podría alcanzar a un número tan elevado de hombres, si la Providencia en sus inescrutables designios, consintiese esas aberraciones continuas del espíritu humano; ¿y para qué?, he ahí el dogma cristiano del libre albedrío contra el de la fatalidad inexorable. Lo cierto es que todos trabajan para realizar los fines de la gran misión del hombre sobre la tierra: la perfección de la humanidad (Rama, 1977, 1179).

A través de *O Socialismo*, se refleja todo un conocimiento de las más diversas escuelas europeas y una asimilación crítica muy peculiar desde el punto de vista cristiano. Quizás constituían una reacción contra panfletarios como Antonio Pedro de Figueiredo, quien se dijo simpatizante de Fourier, partidario de la abolición de las servidumbres (Chacon, 1965, 209). Por supuesto el fourierismo estaba presente desde antes de 1844, y se considera relevante la presencia de un discípulo de esa corriente, Jean Benoît Mure, médico francés en Palmetar, estado de Santa Catharina donde intentó establecer un falansterio. En Río de Janeiro fundó el periódico *O Socialista da provincia de Rio de Janeiro* (1845); también se le ha dado importancia a los italianos radicales insertados en la llamada «guerra dos farrapos».

Es muy probable que estas inclinaciones experimentales hayan inspirado la obra de Abreu e Lima. Lo cierto es que Brasil parecía un campo fértil para esos ensayos. Así, se lleva a cabo un intento más, con la autorización del gobierno imperial brasileño se estableció la colonia comunal Santa Cecilia que tuvo mayor eco en Europa que en la propia América, gracias a la obra de su inspirador, Giovanni Rossi, *Cecilia, una comunitá anarchica sperimentale. Un episodio d'amore nella Colonia Cecilia* (Livorno, 1893).

Los ecos de la Comuna de París parecen haber avivado el ímpetu del obrerismo, pero esto no pudo haber ocurrido si antes no se hubiera dado un incremento de formas capitalistas de producción. Al calor de la creación y ensanchamiento de manufactura, talleres y fábricas, las filas de operarios crecieron. Sin embargo, no en toda la América repercutió por igual. Tengamos en cuenta que algunos países estaban en un grado de avance industrial muy incipiente y focalizado, en tanto que otros sufrían la esclavitud como Brasil y Cuba y solo en los menos empezaba a desarrollarse la clase obrera en su sentido más estricto. Países agrarios esencialmente, las luchas obreras tuvieron más bien el reducido escenario de los principales centros urbanos y algunos núcleos mineros y agromanufactureros.

Un buen impulso al despegue de las ideologías anarquistas y socialistas se debió a la creación de un variado tipo de organización: gremiales, de socorros mutuos, de instrucción y recreo e incipientes sindicatos. A partir de ellas se crearon no pocas publicaciones que multiplicaron y renovaron los mensajes alternativos.

En el caso mexicano alentó bastante los contactos con la Asociación Internacional de Trabajadores por el probable intermedio de Juan de Mata y Rivera, quien con Francisco de P. González eran propietarios de *El Socialista*, el cual vino a ser el órgano oficial del Gran Círculo de Obreros de México, fundado finalmente en septiembre de 1872. Muy pronto contó con filiales en Puebla, San Ángel, Tlalpan y Contreras. En 1876 eran ya 35. En el terreno de nuestro texto debe señalarse la ruptura con la tradición utópica mutualista. Una apasionada pugna se libró entre los representantes de los trabajadores por definir los rumbos ideales de las organizaciones. Entre los principales problemas a definir estaban la participación o abstencionismo en la política vigente; el dilema entre el cooperativismo y el anterior mutualismo; la colaboración de clases entre capitalistas y trabajadores o la oposición irreductible y, desde luego, una denuncia más concreta, menos retórica, de las opresiones, despojos y maltratos de que eran víctimas obre-

ros, peones y campesinos. En términos de propósitos está muy bien expresado en el artículo 1 de los estatutos del Gran Círculo:

> I. Mejorar por todos los medios legales la situación de la clase obrera, ya en su condición social, ya en la moral y económica.
> II. Proteger a la misma clase, contra los abusos de los capitalistas y maestros de talleres.
> III. Relacionar entre sí a la gran familia obrera de la República.
> IV. Aliviar en sus necesidades a los obreros.
> V. Proteger la industria y el progreso de las artes.
> VI. Propagar entre la clase obrera la instrucción correspondiente en sus derechos y obligaciones sociales y en lo relativo en las artes y oficios.
> VII. Establecer todos los círculos necesarios en la República a fin de que estén en contacto los obreros de los estados con los de la capital (García Cantú, 1969, 183).

La impronta radical de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) en sus diversas vertientes dejó sentirse en el obrerismo de los setenta, pero sobre todo, como en España, la tendencia anarquista. Los planteamientos económicos adquirieron prioridad: mejoramiento salarial, reducción de la jornada, formación de cajas de resistencia, uso de la huelga, fueron incorporados a los núcleos más avanzados y combativos de los trabajadores urbanos. Desde luego, un sentido organizador pragmático, se expresó en constante ascenso, lo cual se tradujo en intentos de federación intergremial. De las filiales de la AIT en América latina, las de México, Argentina y Uruguay alcanzaron más relevancia propagandística que las de Chile, Brasil, Cuba, Puerto Rico, Ecuador, Martinica y Guadalupe, notablemente dominada por inmigrantes europeos, con la excepción de México. En Buenos Aires llegaron a publicar algunos números de *El Trabajador* y hacia fines de los setenta *La Vanguardia*, dirigida por Eduardo Camaño.

El impacto de una nueva revolución industrial por muy atenuado y deforme que llegase a los países dependientes impuso reacomodos no sólo en el ámbito productivo y mercantil, también en la esfera de las mentalidades patrocinó cambios que se dejaron sentir en las las teorías y prácticas socialistas y de un modo demasiado aéreo de concebirlas se pasó a una concepción más realista.

Las nuevas preocupaciones y formulaciones van a ir aflorando sin desplazar totalmente a las antiguas. El propio intento de federar puso sobre el tapete el asunto de la autonomía y el centralismo como eje de discusión, la cual podía ir aún más lejos: rechazar a cualquier autoridad. En el caso de México se reveló desde entonces la desconfianza hacia la injerencia gubernamental, en la

medida que ciertos grupos sostenían ciertas formas de clientelismo. Desde luego, la alergia a la política, como instrumento de división obrera, tenía una connotación relevante y concreta en el imaginario anarcosindicalista. Y como meta ideal fundamental la necesidad de sustituir la organización capitalista por otra más justa. En este sentido dos opciones se hicieron sitio, la anarquista radical marcada por una inmediatez que se abría como una incógnita ante una coyuntura favorable y la sostenida por socialistas y anarcosindicalistas de tono más moderado, que creían que el paso al socialismo era cuestión de tiempo. Planteamientos similares fueron abriéndose espacio en todo el continente, con diversos tiempos, intensidades, definición, gracias a los periódicos que se multiplicaron por decenas. Incluso en países como Ecuador, República Dominicana, Centroamérica en donde el despertar fue más lento.

Dos particularidades de los grupos mexicanos en las que había coincidencia de pensamiento fue la petición de tierra para las familias obreras deseosas de colonizar zonas de Guerrero y la supresión de la leva (García Cantú, 1969, 203). En Brasil el reclamo de tierras vendría mucho después.

Uno de los teóricos mexicanos más distinguidos de esa época fue José María González, ardiente defensor del cooperativismo, respetuoso de la propiedad privada, denostador de la opresión burguesa y del fasto e insensibilidad de los ricos, sembrador de dudas respecto de la «justicia» imperante, criticó sin piedad la incapacidad mostrada por la elite del poder desde la independencia y la falsedad del remedio mutualista, fue partidario de la educación para la reforma social gradual (González, 1974). Sus ideas fueron representativas del momento.

La recepción de tales consideraciones fue parcial y lenta, localizada y distorsionada a menudo. Con la llegada de Porfirio Díaz a los resortes estatales y su puesta en planta de una modernización anómala y oportunista al exterior, el proceso ideologizador y organizativo se vio atenuado significativamente.

En la isla de Cuba, después de la primera guerra de independencia cobró fuerzas la actividad obrera. Aunque la tendencia reformista no desapareció del todo, el anarcosindicalismo tomó la batuta en los años ochenta. El más notable de los propagandistas de la época fue Enrique Roig San Martín, fundador y director del periódico *El Productor* (1887). En esta etapa se popularizaron los nombres de otros teóricos europeos; Mijail Bakunin, Enrico Malatesta, Elisée Reclús, Anselmo Lorenzo, Kropotkin e incluso Marx son mencionados en la prensa obrera. La cuestión de los partidos políticos y la cuestión patriótica ocuparon un lugar tan destacado

como las demandas económicas por cuestiones de tiempo y salarios. La reanudación en 1878 de la lectura en las tabaquerías, con menos censura que antes de la guerra, facilitaron la expansión de los debates entre los activos operarios de este ramo.

Los anarcosocialistas hispanos en el mejor de los casos, rechazaron los planteamientos nacional-liberadores, lo cual condujo a la postre a un distanciamiento con relación a los obreros y líderes criollos, que sí llegaron a ver que la cuestión social y la nacional no eran excluyentes, como reveló el Congreso obrero de 1892:

> 1.º El Congreso reconoce que la clase trabajadora no se emancipará hasta tanto no abrace las ideas del socialismo revolucionario y por lo tanto, aconseja a los trabajadores de Cuba el estudio de dichas ideas para que, analizándolas, puedan apreciar, como aprecia el Congreso, las inmensas ventajas que estas ideas proporcionan a toda la humanidad al ser implantadas.
>
> 2.º Que si bien la anterior afirmación en su sentido más absoluto, también declara que la introducción de estas ideas en la masa trabajadora de Cuba, no viene, *no puede venir a ser un obstáculo para el triunfo de las aspiraciones de emancipación de este pueblo*, por cuanto sería absurdo que el hombre que aspira a su libertad individual se opusiera a la libertad colectiva de un pueblo, aunque la libertad a que ese pueblo aspira sea esa libertad relativa que consiste en emanciparse de la tutela de otro pueblo (Tellería Toca, 1973, 43 s.).

Durante el Congreso se abordó un tema que se haría común a todo el continente también, el establecimiento de la jornada de ocho horas y dos resoluciones particulares al desarrollo revolucionario cubano, la necesidad de asumir acciones políticas y la importancia de la igualdad entre negros y blancos.

La tendencia unitaria también de modo espasmódico se reflejó en varios países. En 1876 se estableció la Federación Regional de la República Oriental del Uruguay y desde 1880, Enrique Roig San Martín intentó organizar a los obreros cubanos al margen de los viejos cánones gremiales anarcosindicalistas. La creación de la Junta Central de Artesanos (1878) fue un paso notable en esa idea de unificación que parecía cuajar en una Federación de Trabajadores de Cuba cuando el Congreso de 1892 fue abruptamente interrumpido por las autoridades.

Los obreros cubanos en la inmigración, sobre todo en Cayo Hueso, Tampa, Ocala, Nueva York, no estuvieron tan influidos por la ideología socialista en Estados Unidos, que iba desde el reformismo de los Caballeros del Trabajo hasta el socialismo de Daniel de León, más cierta influencia del debate en Cuba respecto

al cual se mantenía información directa y continua, como de la prédica revolucionaria de José Martí. El Partido Revolucionario Cubano fundado en 1892 estuvo integrado por obreros tabaqueros principalmente y algunos de los principales líderes socialistas —Carlos Baliño y Diego Vicente Tejera— y anarquistas —Enrique Creci, Enrique Messonier, Manuel Cendoya, Ramón Rivera— respaldaron en diversos grados el proyecto revolucionario articulado por Martí.

El líder cubano había tenido una aproximación al socialismo durante su exilio en México en 1875-1876. Colaboró en el periódico *El Socialista*. Sin embargo, creyó prioritaria la independencia de Cuba dentro de una estrategia de obstaculización al desborde imperialista de Estados Unidos. En ese empeño contaba principalmente con los obreros pero no solamente con ese sector social, de ahí la flexibilidad de su programa. No obstante, la tendencia socializante de su pensamiento se dejó ver dentro de un largo plazo, cuando las condiciones estuviesen maduras, pues a su ver ni en la Europa de fin de siglo, generadora de esa ideología, parecía próximo un cambio. No por esa razón debe desdeñarse —como hizo Rama— su contribución a la conformación de una mentalidad propiciadora de una alternativa social.

En el extraordinario ensayo «Nuestra América», en el cual se condensa públicamente su cosmovisión de los problemas, peligros y destinos de nuestros pueblos, Martí expresó sintéticamente el futuro social que ansiaba como meta a todos sus esfuerzos. En un concepto igualitario de progreso —en varias escalas territoriales y sociales— propuso «llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas» (Martí, 1963-1965, VI, 17). La guerra de independencia la veía como un paso para desarrollar luego la revolución dentro de la república. Su lema, «con todos para el bien de todos», fue un instrumento de movilización igualitaria, dentro de un discurso más amplio que fortaleció la ideología socialista con un patriotismo local y continental de oportuno sentido anti-imperialista, lo cual va a ser un rasgo muy especial en Latinoamérica.

La agitación socialista y libertaria tuvo en Argentina un ancho campo de actividad, pero también campo de disputa por la hegemonía doctrinaria y práctica. Mientras los socialistas pugnaban por la creación sindical, la mayoría los anarquistas en sus variadas expresiones reivindicaban la acción directa y espontánea. Los es-

fuerzos por establecer una organización federativa entre las organizaciones obreras se vieron obstaculizados. Hacia 1890 se empezaron a dar los primeros pasos en esa dirección y en la primera conmemoración del primero de mayo se dejó ver esa intención unitaria. La formación de la Internacional Socialista alentaba esa disposición. En 1891 se llevó a cabo el primer congreso de la Federación de Trabajadores de la Región Argentina, disuelta en el segundo congreso realizado en 1892.

Sin embargo, el anarquismo fue muy fuerte y combativo en Argentina. Numerosas publicaciones ácratas pasaron por el escenario: unas inclinadas al trabajo organizativo de base, del cual dejó buen surco el trabajo realizado por el italiano Enrico Malatesta, siempre en conflictividad de control con los socialistas. El principal vocero de esta corriente fue *La Questione Sociale* (1895), fundado por el italiano, al cual le sucedió en preeminencia ideológica años después, 1897, y dirigido por Gregorio Inclán Lafarga, *La Protesta Humana*. En tanto, pulularon otras de franca prédica subversiva y violenta que se ha calificado de anarcoterroristas, que en los nombres de sus periódicos subrayaban su opción radical de ortodoxia anárquica: *Los dinamiteros*, *Escalpelo, La Voz de Ravachol, Il Pugnale, El Perseguido.*

En materia económica se concretó gran parte de los ideales socialistas y anarquistas de fin de siglo, si diferían en métodos —legalistas unos, subversivos otros— en el fondo optaban por los mismos y próximos objetivos. El cambio se hizo remoto pero la reducción de la jornada laboral, lucha por el salario y contra los despidos, por el descanso dominical, las vacilaciones entre el proteccionismo y el libre cambio fueron representaciones más cercanas, urgentes y necesarias. Ideólogos socialistas, como el argentino Juan B. Justo, fundador de *La Vanguardia* (1894), y traductor de Marx se declaraban de hecho firmes partidarios de la expansión capitalista al favorecer la industrialización sin que sufriera detrimento la gran propiedad territorial explotadora de la ganadería.

En la formación de las especificidades de las expresiones socialistas y anarquistas en Latinoamérica tuvo mucho que ver la presencia de inmigrantes europeos con sus repectivas representaciones ideoculturales, que en cierta forma fueron preservadas con relativa fuerza por la política compartimentadora seguida por los gobiernos. En los países que se siente con más fuerza y conflictividad esa incidencia fueron Argentina, Brasil, Cuba, con fuertes flujos de italianos y españoles, pero casi ninguno escapó a esas tensiones.

Los hostigamientos mutuos generaron algunos patrones menta-

les de subestimación y menosprecio en los inmigrantes y de xenofobia dentro de los trabajadores criollos. La conflictividad de orígenes estuvo contaminada de prejuicios de orden racial atizado por los círculos de poder. Las publicaciones anarquistas y socialistas en italiano y francés trascienden menos, no sólo por la razón de la lengua empleada.

Por otra parte se marginó al extranjero de la vida política nacional con la subsecuente respuesta de apatía a los problemas tocantes a sus hermanos de clase nacionales. Esto también repercutió en la visión que se tuvo del incipiente desborde imperialista. La oligarquía institucionalizada no fue favorable a ciudadanizar a una masa de trabajadores poco dócil y portadora de ideas consideradas nocivas al país y al orden social. La opinión socialista en Argentina se dividió en su modo de considerar la naturalización y participación política doméstica de los inmigrantes. La celebración de los primeros de mayo en práctica ritual internacional y la nueva asociación internacional creada favorecieron la adopción de una referente fraternal y solidario.

Piedra de toque de los cambios teóricos que se iban operando fue la relativa a la participación de las mujeres en las actividades gremiales. Toda una tradición negativa pesaba al respecto. Durante el Congreso obrero de 1876 en México se desplegó la discusión del asunto. Dos de los cinco representantes de *La Social* eran mujeres. Mata y Rivera editor de *El Socialista* se opuso a la presencia femenina, pero el editor de *El Hijo del Trabajador*, José Muñuzuri, rompió lanzas contra la propuesta de exclusión que finalmente fue derrotada tras largo debate (Hart, 1974, 89 s.). Este hecho marcó una intelección renovada del papel de la mujer en la sociedad, aunque tardaría en traducirse en derechos políticos constitucionalmente reconocidos hasta 1940 en que se les concedió el derecho al voto en México. No obstante la cuestión incidió doblemente, en el sector masculino fue tomando cuerpo lentamente la aceptación de los reclamos femeninos a pesar de sus miedos a ser reemplazados, toda vez que lo justo vendría a ser, el otro lado, el derecho a iguales labores, con iguales salarios y el repudio al despido por embarazo o maternidad. Fueron precisamente los anarcosocialistas los más entusiastas en esta novedad. El anarquismo femenino fue particularmente vigoroso en Buenos Aires, donde se publicó *La Voz de la Mujer*, a partir de 1896; pronto se hizo popular un lema radical: «No Dios, no jefes, no maridos» (Melgar Bao, 1989, 116 s.).

No ofrece dudas de que si el cristianismo socialista tuvo su época en los sectores populares, la exorcización inquisitorial y las

excomuniones, facilitaron el proceso de secularización y de ateización de los ideales socialistas, en franco antagonismo anticlerical por el contubernio de la iglesia católica con los poderosos. Aunque la encíclica *Rerum Novarum* (1891) dispuesta por el papa León XIII comenzó una nueva percepción teórico-práctica del clero romano, los prelados ultramontanos dominantes en Iberoamérica se resistieron por décadas a acatarla, con excepción de algunos grupos que comprendieron la necesidad de atemperarse a los condiciones históricas. Una de las primeras organizaciones fundadas por esta corriente fue la Asociación Católica de Obreros de Santiago de Chile en 1878, que en 1883 se reorganizó bajo la denominación Sociedad de Obreros Católicos en Chile.

Frente a las demandas de acortamiento de la jornada laboral y la necesidad del descanso y tiempo libre para ilustrarse, pensar, divertirse o hacer lo que le viniese en gana, como decía algún pliego petitorio, se levantó una teología de la subordinación al trabajo. *El Amigo del Obrero*, órgano del Círculo Católico de Obreros de Montevideo, alertaba en 1899 contra la pereza: «No hay cosa más miserable que un hombre holgazán. El trabajo no es un tormento, (es) el mejor remedio contra los caprichos y aburrimientos» (cit. por Barrón, 1990, II, 39). El clero consideraba al ateísmo responsable de la aversión al trabajo. De este modo un planteamiento de justicia frente al creciente ritmo laboral venía a condenarse por los tribunos católicos.

Una noción que generó una reacción muy especial fue la relativa a la huelga como instrumento defensivo de los trabajadores. Para los socialistas y anarquistas el uso del paro laboral tuvo una intelección diferenciada. Los anarquistas estimularon con vigor el empleo de la *acción directa* como un medio de conmoción del orden social estatal opresivo. Los movimientos huelguísticos constituyeron una escuela, fuente de experiencias para los participantes en esas pruebas de fuerza, resistencia y negociación. También como certeramente señala Melgar Bao, «en la memoria del proletariado latinoamericano las huelgas heroicas han ocupado un mayor espacio y significación en la subjetividad histórico-política de esta clase sublterna» (Melgar Bao, 1989, 119). A partir de tales hechos se fue articulando una épica de trasmisión oral que aún no ha sido sistemáticamente recuperada.

En resumen, los ideales socialistas y obreros en el continente americano han experimentado durante el siglo pasado una evolución pautada por la recepción que el impacto factual de las revoluciones industriales y la experiencia intelectual europea operó en cada unidad regional. La modernización inicial chocó contra la

estructura productivo-mercantil-artesanal, la cual recogió aquellos aspectos del socialismo utópico e igualitario, que convenían a sus condiciones de grupo atropellado en peligro de extinción. Aunque el socialismo cristiano en sus múltiples matices parece haber ocupado un lugar notable en esa primera y parcial difusión, pronto debió compartir el espacio con otras corrientes diferentes, más acordes con las necesidades de los grupos sociales subalternos.

El surgimiento de núcleos fabriles y del nuevo tipo de explotación agromanufactureras engendró una clase trabajadora sin las adherencias pequeño burguesas del artesanado. Trabajadores con una fuerte presencia de inmigrantes europeos, sobre todo, españoles, italianos y en menor medida portugueses y franceses que ya eran portadores en cierta medida de representaciones anticapitalistas o francamente colectivistas, socialistas, anarquistas, que a pesar de las dificultades inherentes a un proceso de adaptación y asimilación por sus iguales criollos, ejercieron eficaces estímulos en confluencia con las tradiciones ya vernáculas. De esta mezcolanza entre lo propio —o apropiado— y lo recién importado se fueron generando los fundamentos subjetivos básicos que le dieron color y vigor al despunte de las ideas de cambio revolucionarias del siglo XX latinoamericano. En ese contexto entre la adopción mecánica de los modelos y la fuerza de un obrerismo original se crearon las pautas para una dicotomía receptiva que se explayó por todo el siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

Barrán, J. P. (1990), *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El disciplinamiento 1860-1920*, La Banda Oriental/ Facultad de Humanidades y Ciencia, Montevideo.

Baudin, L. (1940), *El imperio socialista de los incas*, Zig-Zag, Santiago de Chile

Bilbao, F. (1886), *Obras completas*, Buenos Aires.

Bravo, G. M. (1976), *Los socialistas anteriores a Marx*, 3 vols., Ciencias Sociales, La Habana.

Brito Figueroa, F. (1972), *Historia económica y social de Venezuela*, Ciencias Sociales, La Habana.

Brito Figueroa, F. (1975), *Tiempo de Ezequiel Zamora*, Centauro, Caracas.

Carrera Damas, G. (1960), *Crítica histórica*, Caracas.

Carrera Damas, G. (1967), «Para un esquema sobre la participación de las clases populares en el movimiento nacional de independencia de Venezuela, a comienzos del siglo XIX», en Id., *Historiografía marxista venezolana y otros temas*, UCU, Caracas.

Chacon, V. (1965), *Historia das ideais no Brasil*, Rio de Janeiro.
Ciriza A. y E. Fernández, (1993), «El dispositivo discursivo del socialismo utópico. Los escritos de Simón Rodríguez»: *Revista de Filosofía* 18 (Mendoza).
Cova, J. A. (1947), *Don Simón Rodríguez: maestro y filósofo revolucionario: primer socialista americano: vida y obra del gran socializador,* Buenos Aires, Venezuela.
Echeverría, E. (1951), *Obras Completas*, Buenos Aires.
García Cantú, G. (1969), *El socialismo en México. Siglo XIX,* Era, México.
García, A. (1955), *Gaitán y el problema de la revolución colombiana*, Bogotá.
Gil Fortoul, J. (1942), *Historia constitucional de Venezuela*, Imprenta Novedades, Caracas.
González Casanova, P. (1953), *Una utopía en América,* Colegio de México.
González Casanova, P. (1953), *Una utopía en América*, El Colegio de México.
González, J. M. (1974), *Del artesanado al socialismo,* México.
Grases, P. (ed.) (1954), *Simón Rodríguez. Escritos sobre su vida y su obra*, Caracas.
Hart, J. M. (1974), *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900*, Secretaría de Educación Pública, México.
Godio, J. (1980), *El movimiento obrero venezolano (1850-1944)*, Ateneo de Caracas.
Jalif de Bertranou, C. A. (1991), «Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao»: *Cuadernos Americanos* (México).
López Cámara, F. (1959), «Los socialistas franceses en la Reforma mexicana»: *Historia mexicana* 34.
López Muñoz, R. (1995), *La salvación de América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México,* Centro de Investigación Científica «Ing. Jorge L. Tamayo», México.
Martí, J. (1963-1965), *Obras completas*, Editora Nacional de Cuba, La Habana.
Melgar Bao, R. (1989), *El movimiento obrero latinoamericano I. Historia de una clase subalterna,* Alianza, México.
Melgar Bao, R. «Francisco Bilbao y la rebelión de los igualitarios en Chile»: *Cuadernos Americanos* mayo-junio (México).
Rama, C. M. (ed.) (1977), *Utopismo socialista (1830-1893)*, Ayacucho, Caracas.
Rivero Muñiz, J. (1964), *El tabaco; su historia en Cuba*, 2 vols., Instituto de historia de Cuba, La Habana.
Rodríguez, S. (1975), *Las sociedades americanas en 1828*, en Id., *Obras Completas*, Universidad Simón Rodríguez, Caracas.

Roig, A. A. (1982), «Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez»: *Araisa* (Caracas).

Roig, A. A. (1994), «Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano (1492-1880)», en Id., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América latina, Buenos Aires.Tellería Toca, E. (1973), *Congresos obreros en Cuba*, Dirección Política de las FAR, La Habana.

Testimonio de Melchor Ocampo, México, 1972.

Tristán, F. (1946), *Peregrinaciones de una paria*, trad. de Emilia Romero, Antártica, Lima.

Valadés, J. C. (1924), «La insurrección de Chalco (1869)»: Suplemento de *La Protesta* 119 (Buenos Aires).

Vargas Martínez, G. (1986), «Pensamiento socialista en Nueva Granada (1850-1860): *Dialéctica* XI/18.

LAS ÚLTIMAS ETAPAS DE LA ILUSTRACIÓN Y EL DESPERTAR Y DESARROLLO DEL ROMANTICISMO.

Alejandro Serrano Caldera

I. INTRODUCCIÓN Y DELIMITACIÓN DEL TEMA

La Ilustración y el Romanticismo constituyeron dos importantes corrientes del pensamiento filosófico, científico, político y literario europeo que en América latina tuvieron un impacto importante tanto en la formación de la ideología y las acciones que condujeron a la Independencia, como en el desarrollo posterior de la sociedad iberoamericana en el proceso de reafirmación cultural de las nuevas repúblicas y en sus esfuerzos de incorporación a la modernidad.

En el presente estudio nos interesa señalar los rasgos más sobresalientes de ambos movimientos tanto en Europa como en Iberoamérica y los vasos comunicantes de cada uno de ellos con sus respectivos equivalentes iberoamericanos.

Se ha estimado de importancia establecer los nexos de la Ilustración europea con la revolución racionalista que abre las puertas de la modernidad y de la cual, la Ilustración fue una notable expresión política, jurídica y filosófica.

A partir de ese punto se trata de conectar la experiencia europea con Iberoamérica y su incontestable influencia sobre la Ilustración iberoamericana, al tiempo que se resaltan los rasgos particulares de esta última y la influencia directa que tuvo en la conformación del pensamiento y sus correspondientes líneas de acción en la Revolución de Independencia.

Un método semejante se ha seguido con el Romanticismo. En primer lugar, un esfuerzo por caracterizar el romanticismo europeo y por captar el significado que tuvo por su propia naturaleza y contenido en lo filosófico, político y estético y por lo que representó como reacción a la Ilustración y a la Enciclope-

dia. En segundo lugar, el impacto en Iberoamérica del romanticismo literario francés e inglés, del romanticismo filosófico alemán, y en general, del romanticismo político como ideología de la post-independencia que busca incorporar los pueblos de Iberoamérica a la civilización, creando una nación artificial y artificiosa y un futuro ficticio como consecuencia de una pretendida y radical mutilación del pasado y una imitación extralógica de Europa.

Este punto relativo a la superación del pasado marca probablemente la diferencia más visible con el Romanticismo europeo, que se construye, precisamente, buscando la identidad en las raíces del pasado, y la nación, en los orígenes de Europa, principalmente, en la Edad Media.

Ambos movimientos, Ilustración y Romanticismo, en ambas experiencias, europea e iberoamericana, se han tratado de mantener en relación, no sólo con el cambio de la ideología que, cada uno de ellos representó, sino también con la caracterización y transformación de las categorías sociopolíticas con las cuales mantienen una necesaria interacción.

II. DESARROLLO

1. *La Ilustración*

Con el nombre de Ilustración se identifica el movimiento que en Europa produjo la revolución racionalista en el plano científico y filosófico y las grandes revoluciones europeas, la inglesa en 1688 y la francesa en 1789, en el plano político.

Desde la aparición de Sócrates en la Atenas del siglo V antes de Cristo, la humanidad no había presenciado una irrupción tan notable, ni un predominio tan categórico de la inteligencia, como con la aparición de la revolución que supeditó a la razón todas las demás expresiones de la vida.

La razón dejó de ser una cualidad y un instrumento mediante el cual se normaba la conducta y se organizaba la acción humana, para devenir el nuevo Dios, la categoría absoluta, omnipotente y omnisciente con la que se inicia la modernidad.

La Ilustración es una de las expresiones de esa revolución racionalista que abre ruta en lo político con *El Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo en 1513, el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* de John Locke, en 1690, *Del Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, en

1748, entrecruzados con el jusnaturalismo contractualista de Rousseau, sostenido en *El Contrato Social* de 1762.

El Discurso del Método de Renato Descartes y la *nueva física* de Galileo Galilei fundan la filosofía y la ciencia modernas sobre la única verdad rescatable del naufragio universal de las certezas: La razón. Pienso, luego existo (soy). *Je pense, donc je suis,* había dicho Descartes afirmando la razón como la verdad sólida e inmutable, sobre la cual se asentaría el edificio del siglo XVIII y la fe de una humanidad más confiada en el principio absoluto de la razón que el propio Descartes. El método experimental que desarrollaría Galileo aplicando el telescopio inventado por él mismo a sus investigaciones astronómicas, completaría por medio de la constatación empírica las proposiciones de la razón.

La aplicación de la razón a los otros campos de la existencia, produciría consecuentemente las profundas transformaciones en la moral, la sociedad, la política y el Estado. La exaltación de la libertad de Voltaire y el discurso de la Enciclopedia conforman, probablemente, la estructura principal del pensamiento que se traduciría en realidad política en la Revolución Francesa.

Pero es más bien Rousseau, considerado un pre-romántico, quién mayor influencia tuvo en la formación de la ideología de la Revolución Francesa. Más ligado a los antecedentes del Romanticismo por su apelación a la naturaleza, al buen salvaje y a la armonía entre los seres humanos en el estado primitivo antes que la civilización lo deformara y la propiedad lo lanzara a la guerra, fue, no obstante, el filósofo político de mayor importancia para la ideología de la Revolución que se consideró la expresión histórica y política más relevante del pensamiento de la Ilustración.

Su naturalismo, su romanticismo literario en su novela *Nueva Eloísa* y su moral voluntarista, lo hacen, evidentemente, un precursor del Romanticismo, apegado a la naturaleza, al sentimiento, a la cultura vernácula, a la nación y a la voluntad como potencia creadora. Pero, a pesar de todo ello, no puede obviarse la importancia que la razón tiene en el *Contrato Social*, al extremo de considerarse a este último como un verdadero acto o supuesto racional, ni tampoco el papel de la libertad como fundamento de la voluntad popular, ni ésta como soporte social, moral y legal de la soberanía, ni el papel de la educación como la más auténtica fuerza transformadora, tal como lo deja ver en el *Emilio*, su tratado sobre la educación. Es quizás en esos puntos donde encontró su mayor y mejor legitimidad histórica y justificación filosófica la Revolución Francesa, lo que explica que un pre-romántico como Rousseau

haya sido el filósofo de mayor influencia en un movimiento político considerado hijo legítimo de la Ilustración.

2. *La Ilustración en Iberoamérica*

En Iberoamérica las ideas de la Ilustración irrumpieron vigorosamente tratando de abrirse paso y de establecerse frente al pensamiento dominante: la Escolástica. La influencia europea, proveniente de las ideas liberales que campeaban en España y posteriormente de la Ilustración francesa y el liberalismo inglés, serían la base teórica e ideológica para la Independencia de las colonias frente a España.

Los precursores y próceres de la Independencia de Iberoamérica se formaron en las ideas de la Ilustración o se adscribieron a ellas bajo las banderas del movimiento independentista: Miranda, Bolívar, Sucre, San Martín, O'Higgins, Hidalgo, Morelos, José Cecilio del Valle, Miguel de Larreynaga, con distintos grados de identificación y aun de compromiso y participación tuvieron en la Ilustración su común denominador.

El pensamiento filosófico de la Ilustración, como dice Leopoldo Zea, sometió a su consideración crítica el principio de autoridad. Al mismo tiempo, el pensamiento de la Ilustración circunscribía su tarea a la solución de los problemas de este mundo: históricos, políticos, sociales, científicos, filosóficos, culturales, separando claramente el ámbito filosófico del religioso, el mundo físico del metafísico, la filosofía de la religión.

El conocimiento del propio medio fortaleció los nexos entre el hombre y su mundo y acrecentó el compromiso y los vínculos afectivos con la circunstancia que le correspondía. El afán por el conocimiento científico basado en el método experimental y la devoción por el estudio de la naturaleza, fueron rasgos dominantes de las nuevas vocaciones. Como consecuencia de ese nuevo espíritu o de la atmósfera común en la que se vivía, pronto se pasó —como dice Zea— «de los problemas propios de un naturalista a los problemas políticos», comenzando con la idea de la autonomía, que pronto devendría la idea de la independencia. «Los hasta ayer hombres de ciencia se trocaron en conspiradores y guerreros» (Zea, 1949, 31).

Aunque las ideas de la Ilustración fueron asumidas en forma profunda y radical por los líderes de la revolución de Independencia y su entorno, éstos constituían una minoría ilustrada que contrastaba con las condiciones educativas y culturales del resto de la población. La Ilustración se constituyó así en un mundo ideal

racionalmente construido, superpuesto a un mundo que respondía a otras realidades históricas y culturales.

La situación social y política creada a raíz de la Independencia enfrentaría, hasta hoy, en sus distintas versiones, esta dicotomía entre la idea y la realidad. En parte éste ha sido el drama de Iberoamérica: la imposibilidad de adecuar la realidad y la idea, las instituciones jurídicas y políticas y el mundo económico y social. En cierta forma, de esa situación se desprende el clásico debate iberoamericano sobre si hubo o no modernidad en Iberoamérica. Pensamiento moderno lo hubo e instituciones modernas también, pero ni el pensamiento ni las instituciones han sido capaces por sí solos de transformar las condiciones materiales de existencia, ni el imaginario social y cultural, como para que se pueda afirmar la existencia de una sociedad moderna.

La generación posterior a la de la Independencia comprendió a cabalidad este problema y centró sus planteamientos ideológicos y su programa de acción en la búsqueda de la emancipación mental de nuestros pueblos, como siguiente paso a la emancipación política lograda con la Independencia. Se vio con claridad que una verdadera independencia exigía no sólo la independencia de la Corona, sino la independencia de España, de sus valores, de su imaginario y de su concepción del mundo.

La Independencia fue hija de la Ilustración, pero también lo fue la idea del despotismo ilustrado con la cual se pretendió restablecer el orden fracturado por las rebeliones, cuartelazos y montoneras que llenaron de sangre y fuego los entreverados caminos de la historia de los pueblos iberoamericanos.

Siguiendo lo expresado por José Luis Gómez Martínez sobre «La Ilustración en Hispanoamérica», podríamos extraer como rasgos generales de la misma, la creencia optimista en el poder de la razón, el despotismo ilustrado, la secularización de la cultura, la reacción contra el escolasticismo contrarreformista, la importancia y valor que se concede a la crítica como ejercicio de la razón, la oposición a los valores de la tradición, la convicción profunda de la igualdad y la concepción igualitaria de la sociedad, lo mismo que la separación del ámbito de la filosofía del de la religión.

> En términos esquemáticos —dice— se podría resumir el espíritu de la Ilustración como una creencia optimista en el poder de la razón [...] La reforma se intenta llevar a cabo mediante el despotismo ilustrado. Pero al mismo tiempo la Ilustración aportaba también una fuerte crítica al concepto de autoridad, que, por otra parte, conducía a la secularización de la cultura, motivando una reacción contra el escolasticismo contrarreformista. Además se

> potenciaba el valor de la crítica como oposición a los valores de la tradición. La Ilustración llevaba consigo también una convicción profunda de la igualdad de todos los hombres y el deseo de sustituir la división en clases por una concepción igualitaria de la sociedad (Gómez Martínez, 1987, 401).

José Luis Gómez Martínez apunta que los resultados de la Ilustración en Hispanoamérica no fueron tan violentos como en Francia ni causaron una división tan grande entre su minoría culta como en España pero no por ello fueron menos significativos (Gómez Martínez, 1987, 402).

La identificación de los líderes de la Independencia con la Ilustración se vio correspondida por la apreciación que sobre Iberoamérica tuvo una parte del pensamiento ilustrado europeo, que lejos de ver en ella pueblos incapaces de cualquier realización importante apreciaron su condición de pueblo joven y vigoroso llamado a grandes realizaciones en la historia.

Se combatían así tesis deterministas como las de Buffon y de Paux que descalificaban las posibilidades de los pueblos iberoamericanos sometidos a limitaciones que les imponían el clima, la geografía y la fauna. Estas teorías fueron rebatidas por los pensadores y científicos iberoamericanos entre los cuales cabe destacar a Javier Clavijero (1731-1787), en su *Historia Antigua de México*; Hipólito Unanue (1755-1833), en *Observaciones sobre el clima de Lima*; José Cecilio del Valle (1780-1834), en *Proceso de la Historia de Guatemala*; Fray Servando Teresa de Mier (1763-1827), en *Historia de la Revolución de Nueva España* (Gómez Martínez, 1987, 402).

De particular importancia es el papel que juegan los jesuitas en México como avanzada de las ideas de la Modernidad y de la Ilustración. Antes que el movimiento que ellos desarrollan dentro de la historia del pensamiento americano en el siglo XVIII, conviene mencionar como precursores de la Modernidad en el siglo XVII, a sor Juana Inés de la Cruz, (1651-1695) y a don Carlos de Sigüenza y Góngora, (1645-1700).

Sor Juana Inés de la Cruz es figura cimera de su época desde la cual apuntala la modernidad americana. Además de su genio poético que la coloca en la cúspide de la literatura mexicana y como una de las más grandes exponentes de la poesía de lengua española en el Siglo de Oro, tuvo también una participación relevante en la historia de las ideas de su tiempo. Su pensamiento discurre entre la Escolástica y la naciente Modernidad, en otra de las dicotomías que serán características de la realidad iberoameri-

cana y que va a proyectarse en el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII mexicano e iberoamericano. El drama de sor Juana Inés de la Cruz caracterizado por la prolongación de la crisis entre una realidad que no muere y otra que no termina de nacer, será también parte del drama de la historia de Iberoamérica.

Su búsqueda de la libertad y la reafirmación de la crítica, de la razón, del método y del entendimiento, lo mismo que de la verdad que a través de ellos se pueda alcanzar, terminan referidos a un sueño absoluto en el que naufragan las posibilidades de la razón. Así queda establecido en «Primero Sueño» y «Sor Filotea de la Cruz». Como en Calderón de la Barca la vida es sueño. Vivir es soñar, al igual que lo es soñar que se vive. Para ella, como dice Rafael Moreno, «la vida es sueño y también lo es soñar que la vida es sueño» (Moreno, 1963, 148).

En sor Juana Inés de la Cruz, en «Primero Sueño», se encuentran las raíces del ensayo ilustrado y la preocupación moderna por el método y los límites de la inteligencia. Su afán de comprender por la razón y la experiencia se combina con el método de la reducción metafísica, que significa un regreso a la pre-ilustración mediante el perfeccionamiento de la Escolástica, pero que podría significar también un sobrepasar la ilustración de su tiempo, una post-ilustración, cuando señala los límites de la razón para conocer la verdad que sólo puede ser alcanzada intuitivamente. Aunque la intuición de sor Juana Inés es una intuición mística, no es ocioso recordar, guardando todas las distancias que el caso exige, que la filosofía de Bergson y la fenomenología de Husserl nos enseñarán a comienzos del siglo XX, cada una en sus respectivos espacios, los límites de la razón, los alcances de la intuición y la necesidad de ir directamente a las cosas.

> En realidad el pensamiento de Sor Juana —nos dice Rafael Moreno— viene a ser un anticipo de las ideas modernas de Sigüenza. Este discípulo de los jesuitas, erudito barroco, matemático y astrólogo, historiador y literato, cultiva ya el nuevo saber (Moreno, 1963, 159).

De su obra *Libra Astronómica y Filosófica* derivan algunos de los rasgos principales que caracterizan su pensamiento. El sentido de la historia, como refutación de los errores del pasado y como medio de difusión del pensamiento moderno. La idea activa de la razón que se manifiesta en el campo de la ciencia. La ciencia y la naturaleza, como relación entre el saber y su objeto formado, en tanto que naturaleza, «por un conjunto de realidades y leyes determinables por la experimentación y el cálculo matemático». El

método experimental y matemático, en el que se reúnen las dos condiciones de la nueva ciencia: la hipótesis racional y la constatación empírica. Su actitud entre la religión y la ciencia que determina una norma de comportamiento constante. «Mientras las verdades salidas de las fuentes religiosas no chocan contra su razón, las acepta de manera íntegra; y cuando esto no es posible las interpreta desde la ciencia moderna» (Moreno, 1963, 168).

Su pensamiento es puente hacia la modernidad en la búsqueda de la conciliación entre catolicismo y modernidad de la que surgirá el posterior eclecticismo. Notable es su esfuerzo por trasmitir las ideas modernas sobre la conciencia colonial dominante, en el afán de hacer surgir de entre los dogmas escolásticos al hombre moderno forjado en la razón, la crítica y la experimentación.

> En Sor Juana y Sigüenza dan principio los nuevos tiempos con aquellas notas que la modernidad tiene de más significativo: la preocupación por el método, la suficiencia de la razón y el propósito de hacer de la ciencia conocimiento seguro (Moreno, 1963, 172).

Los jesuitas desarrollaron la modernidad filosófica y las ideas de la Ilustración, manteniendo, no obstante, un relativo equilibrio con la Escolástica con la cual no se produjo una ruptura evidente, aunque era obvio que envuelto en el ropaje del lenguaje del neoclasicismo se encontraba lo esencial del pensamiento de la Ilustración y la Modernidad.

Las Lecciones de Matemáticas de Bartolache en 1769, la *Disertación de Teología* de Hidalgo en 1784 y los *Elementos de Filosofía Moderna* de Gamarra, en 1774, son un testimonio de cómo en el discurso de sus autores, la modernidad surgía indubitable de entre la teología escolástica, sin ruptura y sin aparente confrontación.

Francisco Clavijero, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad, Agustín Castro, Raymundo Cerdán, Julián Parreño, Andrés de Guevara y Basoazábal, discípulos de Tosca y Feijoo, formaron este grupo de pensadores a través de cuyas ideas se produjo el tránsito de la Escolástica a la Ilustración en México e Iberoamérica.

Los ideales de modernidad, la reafirmación de la verdadera filosofía y la verdadera ciencia, el atomismo y el sistema copernicano, y la cultura nacional y el humanismo, constituyeron características esenciales en la formación del pensamiento de la Ilustración y la Modernidad, impulsados por este grupo consagrado al estudio de la filosofía y la ciencia modernas.

Aunque la renovación de la Escolástica estuvo entre sus objetivos, su propósito principal, no obstante, fue siempre el estudio de la física y las ciencias naturales, como bases del conocimiento científico y el quehacer filosófico. Desde este punto de vista el pensamiento y acción de los jesuitas pueden considerarse como una transición de la Escolástica a la Modernidad, realizada en forma progresiva pero sin fracturas.

No debe quedar duda, sin embargo, de que su propósito fue salir del pensamiento de la Edad Media y orientarse hacia la Modernidad. La coexistencia, y hasta el eventual eclecticismo que puedan existir en sus planteamientos, es consecuencia de ese proceso de transición en el que la inteligencia se dirige a un punto con determinación y firmeza, pero sin dejar de estar todavía en el lugar del que pretende alejarse.

La verdadera ciencia, para ellos, es aquella que se construye sobre la base de la observación sistemática y la experimentación. La ciencia por antonomasia es la física moderna. La física experimental de Galileo y Newton.

La aceptación de la materia y el átomo en Abad y del sistema copernicano en Galileo, constituyen posiciones importantes, que aunque partiendo en algunas circunstancias de las formulaciones peripatéticas, concluyen siempre situándose en los terrenos de la ciencia moderna.

En Centroamérica es quizás en Guatemala, en la Universidad de San Carlos, donde se dio con mayor énfasis el surgimiento de la Ilustración. Así lo constatan diversas investigaciones, particularmente la de John Tate Lanning en su obra, *La Ilustración en la Universidad de San Carlos,* basada en el análisis de diferentes tesis universitarias realizadas, desde el período colonial, en ese Centro de Estudios.

En la obra citada el autor refiere como, aun antes de la Revolución Francesa, se realizaban en San Carlos, en tesis universitarias, estudios sobre física experimental newtoniana y del pensamiento científico y filosófico de Descartes hasta Kant, en las que se «proclaman la declinación y muerte de lo peripátetico» (Tate, 1978, 529).

El predominio de la razón sobre el principio de autoridad, la adopción del método científico, los estudios sobre el calor y la luz, los estudios experimentales sobre la circulación de la sangre y los estudios sobre la cirugía y la medicina, son un testimonio de la presencia de la Ilustración y la Ciencia Moderna en la Universidad de San Carlos, en Guatemala, y a través de ella en el resto de América Central.

A juicio de Tate, la Independencia no produjo «una revolución intelectual, pues los grandes avances en este campo se habían dado antes» (Tate, 1978, 552).

En su estudio sobre «La Ilustración en Hispanoamérica, Momentos y Corrientes del Pensamiento Humanista durante la Colonia Hispanoamericana: Renacimiento, Barroco e Ilustración», Arturo Andrés Roig relaciona las transformaciones económicas y sociales con los cambios que se produjeron en el pensamiento filosófico y en el imaginario socio-cultural de la época. El paso de la monarquía austríaca a la borbónica en el año de 1700 produjo una serie de cambios en las políticas económicas y sociales que modificaron sensiblemente la base material y el tejido de relaciones hasta entonces predominantes.

El centralismo establecido profundizó la dependencia y la depresión económica. El Estado Tributario que se instaló, castigó principalmente a las clases sociales más desfavorecidas. El sistema de explotación de la hacienda, la sustitución de la encomienda por la organización de parroquias dependientes del gobierno eclesiástico secular, la expropiación con violencia de las tierras de los campesinos y la finalización de la autonomía de los pueblos indígenas fueron, entre otras, medidas que crearon una situación intolerable y una serie de alzamientos entre los cuales el más conocido es, probablemente, el de Tupac Amaru, en 1780.

Relacionados con los cambios experimentados en la base material de la sociedad, se produjeron transformaciones que incidieron en las concepciones artísticas y culturales y que acentuaron, por otra parte, contradicciones patentes o latentes en la sociedad. Finalizó el monumentalismo barroco y se agudizaron las contradicciones entre criollos y españoles, ciudad y campo, vasallo servil (el indígena) y vasallo privilegiado.

A la altura de la segunda mitad del siglo XVIII se produce una nueva formulación del pensamiento humanista en la cual, en tanto que sujeto que le da origen, participa, no sólo la aristocracia criolla que conserva su hegemonía, sino el mestizo que ha accedido a las profesiones civiles y eclesiásticas.

El humanismo ilustrado fue un regreso a las ideas del autonomismo, vinculado, no ya a la visión semifeudal del mundo, sino a la concepción y valores de la burguesía emergente. Según Roig, y haciendo una apretada síntesis de sus ideas, entre los rasgos dominantes del humanismo ilustrado, destacan los siguientes: carácter popular y aristocratizante; manifestaciones preliminares de la doctrina liberal; reformismo que lo indujo a la no ruptura con el mercantilismo imperante; desconocimiento y re-

chazo de las formas culturales de la población indígena; crisis de las universidades monacales; control de la enseñanza universitaria por el Estado; pérdida de las lenguas indígenas; sustitución del discurso barroco por el literalismo del humanismo renacentista; renacimiento de la crítica; reaparición del pensamiento utópico y, consecuentemente, de Erasmo y Tomás Moro; adopción del concepto y término ciudadano en sustitución del de vasallo; aparición de la conciencia histórica como ideología americanista y efectiva forma de autorreconocimiento y autoconciencia del hombre americano.

3. *El Romanticismo*

Según Marta E. Pena de Matsushita, en su obra *Romanticismo y Política* deben considerarse características del Romanticismo las siguientes: individualismo; exaltación del sentimiento; sentido de la historia; sensibilidad frente a la naturaleza y, finalmente, fe en el progreso.

El individualismo reafirma tendencias provenientes de la Ilustración, pero que, a diferencia de ésta, tales tendencias se dirigen al mundo interior. Esta forma de expresión del Romanticismo adquiere particular significación en la filosofía idealista alemana en las categorías del yo de Fitche, el yo absoluto de Schelling y la idea absoluta de Hegel.

El individualismo romántico, a diferencia del ilustrado, hace énfasis en la intuición y en la pasión del héroe cuyo paradigma será el *Werther* de Goethe. Pero será la libertad la realización más completa y plena de la individualidad, la que alcanzará su máxima expresión en el pensamiento y en la creación literaria de Víctor Hugo, al afirmar en sus personajes la singularidad del hombre y su destino, que contrasta radicalmente con el concepto abstracto y puramente racional de la Ilustración.

La exaltación del sentimiento con respecto a la razón, conlleva también la presencia de lo irracional e intuitivo como componentes ineludibles, y además deseables, del ser humano. Los sentimientos románticos que se desarrollaron a plenitud en el siglo XIX, encontraron, no obstante, antecedentes fundamentales provenientes de la Ilustración del siglo XVIII.

Fue Rousseau el precursor más importante del Romanticismo. Su obra considerada pre-romántica fue la base del Romanticismo del siglo XIX el que en buena parte se constituyó a partir del desarrollo de las ideas filosóficas, morales y estéticas del ginebrino. *La Nueva Eloísa* es considerada como la iniciación de la novela

sentimental. La imaginación y la tradición, junto al sentimiento, son formas constitutivas del Romanticismo.

La historia fue para el Romanticismo una categoría esencial en tanto considerada como proceso progresivo con sentido, dirección y propósito finalístico, inspirada y movida por el espíritu colectivo, el *Volkgeist* de Herder. El pasado fue revalorizado en tanto que lugar en el tiempo en donde se encuentran las raíces del presente. De ahí la importancia que se le concedió al estudio de la Edad Media, sobre todo en Alemania, en el esfuerzo de búsqueda y encuentro de los orígenes. El sentido hegeliano de la historia de la filosofía entendida como desarrollo del Espíritu que sale de sí y regresa a sí dejando a su paso la construcción de la historia y el Estado, fue fundamental, lo mismo que la idea de integración y complementación, no de contradicción y ruptura, de las diferentes etapas históricas, las que adquieren sentido en tanto que partes del proceso total.

La sensibilidad del Romanticismo frente a la naturaleza, encuentra de nuevo en Rousseau su más caracterizado exponente y autorizado ideólogo. En efecto, no puede pasarse desapercibida la exaltación de Rousseau a la vida natural. A diferencia de otros contractualistas, Hobbes, por ejemplo, considera que la vida del hombre primitivo que transcurre en estado de naturaleza fue armónica y feliz.

La angustia y la guerra aparecen con la propiedad. El contrato social surge así como un hecho voluntario, como un acuerdo de la comunidad para poner fin a la lucha de todos contra todos, mediante el cual nacen la sociedad, el Estado y la libertad civil que sustituye a la libertad natural en el momento en que se convienen las reglas y normas que habrán de regir la vida comunitaria. La voluntad contractual y el contrato mismo serán las condiciones necesarias de la paz social.

El progreso se asume desde el punto de vista romántico como un sentido del desarrollo histórico; mas no como el sentido necesario que le atribuía la Ilustración sino como aquel en el que tiene participación la voluntad humana.

Desde el punto de vista filosófico fue en Alemania donde el Romanticismo tuvo su mayor fecundidad e importancia, principalmente a través del idealismo filosófico cuyas figuras máximas fueron Fichte, Schelling y Hegel.

Pero fue Federico Schlegel (1767-1845) quien con el movimiento *Sturm und Drang,* (Tempestad e Impulso) de 1770, del cual fue uno de sus más importantes creadores, dio mayor impulso al rechazo de la Ilustración y a la reafirmación de las ideas del Romanticismo.

Cabría mencionar dentro de la filosofía del derecho a Carlos von Haller (1768-1854) por su rechazo al jusnaturalismo racionalista y su planteamiento que afirma el origen histórico-natural del Estado.

A Federico von Savigny (1779-1861), fundador y jefe de filas de la Escuela Histórica del Derecho, que asume a la historia como fundamento del derecho, y a éste como conciencia colectiva de los pueblos. En este sentido el manifiesto de la Escuela Histórica del Derecho, «De la Vocación de nuestro Tiempo para la Legislación y la Ciencia del Derecho» (1814).

A Gustavo Hugo (1764-1844) quien había afirmado ya el concepto del derecho como manifestación de la conciencia popular en desarrollo.

Pero, sobre todo, el fundamento del pensamiento filosófico romántico de Alemania proviene de Immanuel Kant con la revolución copernicana de la filosofía que termina con la separación sujeto-objeto en el proceso cognoscitivo y reafirma la preeminencia del mundo interior, del yo como creador del mundo de la experiencia. La expresión: no existe la cosa en sí sino sólo la cosa en mí, es una afirmación de la individualidad subjetiva que constituye uno de los fundamentos del Romanticismo.

El impacto literario del Romanticismo fue de gran importancia en Inglaterra con Byron, Shelley, Wordsworth, Young y Coleridge y con el esfuerzo realizado entre 1750 y 1770 por la recuperación del genio nacional.

En Alemania, sobre todo con *Werther* de Goethe y *Los Bandidos* de Schiller.

En Francia sus principales exponentes fueron Madame de Staël, Standhal, Chateubriand y sobre todo, Víctor Hugo, que fue probablemente quien más lejos llevó la unión del Romanticismo literario con el romanticismo político y social.

Como dice Marta E. Pena de Matsushita, en su obra ya referida:

> Surgió así el reclamo de la libertad, tan bien expresado en Víctor Hugo y su Escuela, y la consiguiente definición del Romanticismo como equivalente, en el arte, al liberalismo en la política [...] La lucha por la libertad fue particularmente intensa en Francia, cuya tradición neo-clásica estaba bien establecida. Hugo llevó más lejos que ninguno estos principios de la absoluta libertad del genio creador, actitud que la escuela alemana sostuvo similarmente [...]
>
> Teniendo en cuenta las notas señaladas —expresa Marta E. Pena— podemos concluir que el romanticismo literario fue un movimiento que demandó absoluta libertad respecto de las reglas

para el genio creador, al que imaginó movido por una inspiración original. En su rebelión contra toda imitación, no sólo superó las estrictas normas referidas a las formas literarias, sino que innovó fundamentalmente respecto del contenido, incorporando al sentimiento, la naturaleza y el elemento local y nacional como temas literarios» (Pena, 1985, 58 s.).

4. *El Romanticismo en Iberoamérica*

El Romanticismo en Iberoamérica surge cuando ya se ha producido la Independencia aunque algunos de sus rasgos principales se avizoraban en las últimas etapas de la Ilustración.

El cambio de las categorías sociopolíticas acompaña al cambio en las ideas filosóficas, políticas y estéticas mediante un proceso de influencias recíprocas. De la Colonia se pasa a la Independencia y al nacimiento del Estado-Nación y de la era republicana.

> Si antes se hablaba del paso de una época de despotismo hacia otra de independencia —dice Arturo Andrés Roig— ahora se nos habla de una época de barbarie que habrá de ser superada por otra venidera, la de la civilización. Se trata de una especie de interiorización del despotismo o de un reconocimiento de su naturaleza indígena propia. Los sujetos que han de ser negados han cambiado en cuanto que si los déspotas integraban el poder colonial español, ahora los bárbaros constituyen el poder espontáneo de las masas campesinas (Andrés Roig, 1993, 36).

La ruptura con el pasado, a diferencia del romanticismo europeo, se constituyó en una condición necesaria para poder lograr los objetivos que la generación romántica se propone para Iberoamérica. Mientras los pueblos que han alcanzado su independencia no sean capaces de librarse de las garras del pasado, no lo serán tampoco para alcanzar su plena liberación.

Se trata de alcanzar la emancipación mental que haga posible asumir con plena conciencia el destino de los pueblos americanos. La vinculación con las causas políticas y sociales fue característica de la generación insurgente nacida entre 1810 y 1820. La superación de la injusticia y la conquista de la libertad plena, fueron objetivos que marcaron el pensamiento y las acciones de esta generación identificada con los postulados del liberalismo.

En cambio, para la llamada generación organizadora, nacida entre 1830 y 1840, la preocupación fundamental fue artística y sólo en segundo orden lo fue política y social. La tercera generación de románticos o del romanticismo tardío fueron influenciados por el Positivismo y el Modernismo.

Las posiciones políticas de los románticos los llevaron a asumir compromisos en las grandes batallas por la libertad. Contra Rosas en Argentina y a favor de la reforma de Juárez en México. Su concepto de la libertad integral partía de considerar a la libertad política como condición de las otras libertades. El concepto de Nación, con énfasis en el nacionalismo idiomático, devino una forma de afianzar la libertad y la identidad.

Con sus propias modalidades, el romanticismo iberoamericano participa de las características fundamentales del romanticismo europeo: individualismo, exaltación del sentimiento, sentido de la historia, sensibilidad frente a la naturaleza y fe en el progreso. No obstante, como rasgos distintivos del romanticismo iberoamericano deben señalarse la búsqueda de la cultura propia, el esfuerzo por crear una organización política adecuada a su propia realidad, su rechazo por el pasado y la necesidad de la desespañolización y la creación de una filosofía americana para responder con sentido práctico a los problemas concretos, propios del tiempo y medio americanos, tal como Alberdi lo propuso. La modificación del español adaptándolo a las características y requerimientos americanos, fue considerada como instrumento de liberación.

Las obras de los principales románticos giran en torno a los grandes temas que constituyeron su principal preocupación, tanto en el orden social y político, como en el filosófico, ideológico y estético. Entre estas obras cabe destacar: *Facundo*, 1845, de Domingo Faustino Sarmiento, cuyo título completo en su primera edición fue: *Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga* y *Aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. También es de mucha importancia por su carácter precursor y programático, las *Ideas para Presidir a la Confección del Curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades*, 1840, de Juan Bautista Alberdi.

Deben mencionarse las *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, 1845, de José Victoriano Lastarria y la respuesta de Andrés Bello con el mismo título y en el mismo año. En México, la *Revista política* de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837, de José María Luis Mora. En Cuba, *La Historia de la Esclavitud*, y *La Vagancia en la Isla de Cuba* (1832) de José Antonio Saco y la *Impugnación al examen de Cousin sobre el ensayo del entendimiento de Locke* (1840) de José de la Luz y Caballero.

Es notable el magisterio del argentino Esteban Echeverría y la

influencia que ejercerá sobre las figuras más relevantes del movimiento, como Alberdi, por ejemplo. Influenciado por todos los afluentes del romanticismo europeo, principalmente del francés, debido a los cinco años que vive en París, entre 1825 y 1830, asimila y trasmite, transformándose quizás en el más importante vaso comunicante entre Europa e Hispanoamérica.

A través de él y de otros eminentes iberoamericanos, las más variadas corrientes del pensamiento europeo fluyen a Iberoamérica enriqueciendo su acervo cultural y dotando a sus pensadores del instrumental teórico con el que van a enfrentar a la Ilustración y a la Enciclopedia.

El tradicionalismo francés, el eclecticismo, el socialismo romántico o utópico, el romanticismo literario, el idealismo alemán, la escuela escocesa, entre otras, fueron las corrientes filosóficas, políticas y literarias que contribuyeron a la formación del movimiento romántico en Iberoamérica.

Saint Simon, Lamartine, Víctor Hugo, Stendhal, Madame de Staël, Jeremías Bentham, John Stuart Mill, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, serán las grandes figuras del pensamiento europeo y universal que ejercerán su influencia en distintos grados y con diferentes modalidades en la conformación del romanticismo iberoamericano.

La influencia del romanticismo francés y del ideal libertario que proclaman será notable en Iberoamérica. En Chile, Lastarria, Francisco y Manuel Bilbao, Pedro Ugarte, Santiago Argos, estarán entre los más directamente influenciados por Lamartine y Víctor Hugo. Pero aún el pensamiento tradicionalista francés de Maistre, Chateaubriand, De Bonald y Benjamin Constand en tanto que enfrentados a la Ilustración y la Enciclopedia, proporcionará recursos teóricos necesarios para enfrentar el combate contra el racionalismo abstracto.

La influencia del socialismo romántico sansimoniano conduce a los románticos iberoamericanos a buscar la emancipación del pueblo de la miseria y la marginalidad.

> Se habla también de socialismo —dice Leopoldo Zea en *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica*—, tal como lo hace Echeverría en su Dogma, pero nada tiene éste que ver con el socialismo que empieza a cundir por Europa. El socialismo de los hispanoamericanos es un socialismo romántico e individualista, un socialismo burgués (Zea, 1949, 39 y 40).

Todos los hombres de bien han sido y son socialistas al modo que lo era Echeverría, dirá Alberdi.

En tal sentido, dice Zea en la obra citada:

> El socialismo es así, para los hispanoamericanos, la expresión de un afán más bien moralista que social. De la escuela sansimoniana adoptan su interés por el liberalismo económico y el industrialismo como medios para acabar con la miseria de estos pueblos» (Zea, 1949, 40).

La Escuela Histórica Alemana, y particularmente Herder y Hegel, evidenciarán el papel de la historia en la formación del espíritu. En cuanto al liberalismo, éste fue encontrado por los iberoamericanos en el pensamiento de la Ilustración pero la influencia de las corrientes de pensamiento permitió —como dice Zea— que los hispanoamericanos se orientaran

> a un liberalismo menos formal, esto es, a un liberalismo más adaptado a las circunstancias propias de la América hispana. El análisis razonado de los ideólogos se compensa con el análisis intuitivo de los románticos. Al individualismo desnudo de historia se une el socialismo romántico, que sabe que el hombre, como individuo, no se basta solo. La escuela escocesa viene a equilibrar más aun el entusiasmo romántico que había prendido en esta generación. El sentido común les hace caminar con cuidado en esos arrebatos. Sueñan, pero el mismo tiempo tantean el terreno donde han de realizarse tales sueños (Zea, 1949, 41).

El proyecto civilizador será la más relevante y peligrosa forma histórica y política que asumirá el romanticismo en Iberoamérica. «Nada querían saber de un sistema que les marginaba» (Zea, 1978, 244).

Conscientes como estaban de su condición, instrumentos para la explotación de las riquezas de la sociedad colonial y de su propia explotación en beneficio de España unieron sus esfuerzos a sus medio hermanos criollos en las luchas de independencia.

> Son los no buscados hijos del conquistador y la indígena [...] Mestizos, mulatos y las combinaciones de todos entre sí [...] Nada tenían que conservar estos hombres. Todo lo contrario, lo que tenían que hacer era cambiar, subvertir un orden ajeno a sus intereses [...] Acompañarán a sus hermanos criollos en la lucha por la independencia [...] pero no seguirán a esos sus medio-hermanos en el esfuerzo de éstos por llenar el vacío de poder dejado por la metrópoli. Se enfrentarán a ellos, en guerra sin cuartel, para crear su propio orden. Un orden que apuntará hacia el futuro, hacia el progreso (Zea, 1978, 244).

Entrelazada con la lucha social descrita por Zea, se produce también la lucha ideológica por hacer prevalecer el cuerpo de ideas y de valores conforme a los cuales deberá construirse la sociedad iberoamericana. Cada quién diseña su propio sentido del progreso y del futuro en diferentes corrientes de pensamiento que no sólo no son coincidentes sino que son profundamente contradictorias.

Todos coinciden en la lucha contra el orden colonial, pero discrepan y se confrontan acerca de cuál deberá ser el nuevo orden que lo sustituya. La justicia y equidad que buscan los sectores desheredados y marginados del régimen colonial, y más aun, del régimen republicano que le sucede a raíz de la independencia, se ve brutalmente enfrentada por las ideas «civilizatorias» de los más importantes pensadores románticos iberoamericanos.

La misión civilizatoria conlleva abolir el pasado español y extinguir la raza americana.

Sobre el particular dice Leopoldo Zea:

> De todos los males, de la anarquía, de la derrota ante el invasor, no será ya responsable el jacobinismo, sino el pasado heredado, el pasado colonial, el pasado ibero. Y la forma más eficaz de poner fin a esta situación, será su eliminación, habrá que borrarlo. Y como si quisieran realizar la maldición de Simón Bolívar, ante el caos de que había sido testigo, se propondrá la extinción de la raza de los americanos [...]
>
> El proyecto civilizador no será sino adaptación, copia, imitación, del proyecto colonizador occidental. La civilización como meta y justificación del nuevo colonialismo. La colonización vista como un proyecto regenerador, al servicio mismo de los colonizados que, de esta forma, ingresarán en la civilización (Zea, 1949, 245).

En el mismo sentido Arturo Andrés Roig expresa:

> El gran programa que se propuso la Generación argentina de 1837, a la que pertenecen hombres como Alberdi y Sarmiento, fue tal como ellos mismos lo denominaron, el de la «Civilización». Su mensaje se expresó a través de lo que puede llamarse «discurso civilizatorio». Esto nos pone fácilmente sobre aquella estructura que mencionábamos en cuanto que son dos ejes los que atraviesan constantemente la textualidad en ambos y son expresión de la conflictividad sobre la cual se organizaba el proyecto. La «civilización» con su solo enunciado suponía su contrario, «la barbarie» (Andrés Roig, 1993, 33).

III. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Ambos movimientos, la Ilustración y el Romanticismo, han tenido una gran importancia en los logros y fracasos del complicado proceso de formación de Iberoamérica.

La Ilustración fue un factor histórico determinante para abrir a un sector de Iberoamérica las puertas de la Modernidad, lo que inevitablemente significaba la independencia política, la adopción del método científico y la incorporación a la corriente racionalista que revolucionó Europa y el mundo.

El Romanticismo fue de gran importancia por comprender que la independencia política, absolutamente necesaria, no bastaba, pues era solamente, como se ha dicho, la independencia de la Corona española pero no de España atada a los efectos culturales de la contrarreforma.

El Romanticismo comprendió que sin la emancipación mental no había verdadera independencia y que aquélla sólo podía lograrse con la educación y esto fue un aporte histórico fundamental, lo mismo que su ferviente defensa de la libertad.

Pero ni los excesos de la Ilustración atada a un Racionalismo absoluto, que en el fondo constituye una mutilación de la persona y una reducción del ser humano, ni, mucho menos, el Romanticismo, con la idea de construir la nación destruyendo, precisamente, sus elementos constitutivos, pueden ser considerados opciones apropiadas para la consolidación y desarrollo de la identidad de Iberoamérica.

La falta de una recepción dialéctica del pasado ha sido el mayor obstáculo para el desarrollo integral de Iberoamérica. Las posiciones que no se liberan del pasado y las que lo ignoran, nos colocan en una dicotomía extrema que entorpece e impide la solución de los problemas históricos y filosóficos fundamentales de Iberoamérica. Ni prisioneros del pasado ni cercenadores del pasado. Al pasado no se le suprime; se le supera.

La Contrarreforma española, que negó las culturas prehispánicas, y la Ilustración francesa y el Romanticismo europeo que negaron a ambas, fueron, por no ser capaces de reconocer lo otro, ni de construir una ética de la alteridad, dos formas de mutilación cultural.

No obstante, ambas, la española y la francesa, han dejado elementos valiosísimos que existen superpuestos y que esperan su integración con nuestras tradiciones prehispánicas en lo que Carlos Fuentes llama el Pacto de Civilización.

> El pacto de civilización consiste en reconocer que somos un área policultural, dueña de una enorme variedad de tradiciones de donde escoger elementos para un nuevo modelo de desarrollo y sin razones para estar casados con una sola solución [...] la América Española sí tuvo una civilización preeuropea y una cultura política medieval (Fuentes, 1990, 15).

Es necesario comprender que nuestros males provienen de un rechazo cultural, de un empeño de mutilación histórica. Ingenuamente se ha pensado que para ser modernos basta desprenderse del pasado y copiar conductas y modelos, ignorando que para ser modernos, ante todo es necesario ser algo y que ese algo en el presente es resultado del pasado. Olvidar eso es renunciar a lo que hemos sido y a lo que somos por lo que nunca seremos e hipotecar nuestra realidad por un futuro que nunca llegará, porque no es el nuestro y porque no hay futuros prestados.

La historia iberoamericana ha sido un doloroso proceso de hilvanar ausencias. En esos vacíos de lo que no se ha hecho, de lo que no se ha debido hacer o de lo que se ha olvidado, se han escapado invaluables posibilidades históricas. Con frecuencia hemos olvidado —como advierte Leopoldo Zea— que «el pasado si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente» y que «la historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos» (Zea, 1949, 23 y 29).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes, C. (1990), *Valiente Mundo Nuevo. Épica, Utopía y Mito en la novela hispanoamericana,* FCE, México.

Gómez Martínez, J. L. (1987), *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo II. Del neoclasicismo al modernismo,* Cátedra, Madrid.

Moreno, R. (1963), *La Filosofía Moderna en la Nueva España. Estudios de Historia de la Filosofía en México,* UNAM, México.

Pena, M. E. (1985), *Romanticismo y Política,* CINAE y Centro de Estudios Filosóficos, Buenos Aires.

Andrés Roig, A. (1983), «Momentos y Corrientes del Pensamiento Humanista durante la Colonia Hispanoamericana: Renacimiento, Barroco e Ilustración», en *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

Andrés Roig, A. (1993), *Rostro y Filosofía de América latina* EDIUNIC, Mendoza.

Tate Lanning, J. (1978), *La Ilustración en la Universidad de San Carlos,* Universidad de San Carlos, Guatemala.
Zea L. (1949), *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica, Del Romanticismo al Positivismo,* El Colegio de México, México.
Zea L. (1978), *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México.

AMÉRICA EN LA CONCEPCIÓN ILUSTRADA DE LA HISTORIA

Miguel Rojas Mix

1. *Deslindes entre el imaginario y la historia en el abate Molina*

El primer exilio masivo que sufrió América fue la expulsión de los jesuitas. Decretada en Portugal el 3 de septiembre de 1759 por el débil José Manuel I, y en los dominios españoles por Carlos III, en 1767; tuvo por razón que muchos de los consejeros que rodeaban a los reyes, en particular el Conde Aranda en España y el Marqués de Pombal en Portugal, consideraron que la Compañía se había convertido en un poder demasiado independiente frente a la Corona.

El sentimiento de injusticia y el dolor que sintieron los jesuitas al ser disuelta la Compañía, hizo nacer en ellos un fuerte sentimiento crítico hacia la Roma Papal, a la vez que el exilio europeo encendió su pasión americana. En Europa les resultó insoportable la imagen de América que allí circulaba. Como americanos se les miraba a través de una serie de tópicos desvalorizantes, productos, en gran medida de la difusión de la obra de Cornelio de Pauw: *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. Estas *Investigaciones filosóficas* sostenían que el Nuevo Mundo era enervante para la vida, que allí todo degeneraba: las especies vegetales, animales; y, por cierto, el hombre: física y mentalmente.

Una imagen tan lacerante encendió en los jesuitas un apasionado sentimiento de identidad, que los impulsó a defender la tierra y su cultura y a refutar el surtido de estereotipos que irritaba la piel de todos. Así queda de manifiesta en la carta que Gaspar Xuárez escribe a Molina desde Roma, el 21 de junio de 1974, a propósito del artículo «América» que figuraba en la *Enci-*

clopedia Metódica, redactado por M. Masson, «tan malo o peor que Pauw»[1].

La indignación alumbró un sentimiento que fue precursor del espíritu independentista y de la formación de los Estados nacionales. Acuñó en ellos una actitud que no podemos llamar sino «patriótica», aunque todavía la patria (nación) no estuviese constituida. Un sentimiento que creció con el exilio: con la necesidad de reivindicarse frente a Europa, por una parte, y de resistir a las razones de una Iglesia oficial que los abandonaba, por otra. La atención de muchos se centró en la tarea intelectual —para la cual estaban bien armados—. Se adentraron en la filosofía de la historia y en la teología con el fin de insertar la realidad americana en el suceder universal, o anunciar el fin de los tiempos y la consumación de los hechos de los hombres; redactando historias, ensayos, compendios y tratados para desvirtuar esas «calumnias» y explicar los aconteceres de sus «reinos», según se decía de los territorios americanos que dependían de la Corona española; sin olvidar el acontecer del reino escatológico: el Reino de Cristo del Fin de los Tiempos, donde la Roma Papal, que se había convertido en la Prostituta de Babilonia, recibiría su justo castigo.

Entre los jesuitas que salieron en exilio y que encarnan estas preocupaciones filosóficas y teológicas, se encontraban Manuel Lacunza[2] y Juan Ignacio Molina. Ambos venían de Chile.

En la búsqueda del sentido de la historia, Lacunza y Molina representan dos filosofías completamente distintas y contrapuestas. Dos sistemas de filosofía universal: el escolástico y el racionalista. Tal vez esta discrepancia esencial responda a una repetida pregunta: ¿Por qué esta ignorancia recíproca entre ambos, dado que el uno y el otro eran chilenos, jesuitas, exiliados y los dos vivían en Imola?

Tal vez porque representaban posiciones filosóficas divergen-

1. Xuárez detalla a Molina los párrafos que le parecen más ofensivos para los americanos: en primer lugar su población: Párrafo 10: «Todos los hombres que se han visto en el Nuevo Mundo eran artificialmente monstruosos», a continuación se resiente de que parece atribuirle el origen de la sífilis a los americanos, etc., y, sutilmente, señala un rasgo del eurocentrismo que perdura hasta hoy en la más corriente visión europea de América: «Lo que más creo que ocupa su atención es la vida selvática de los americanos, su incultura en artes y ciencias, su barbarie, etc., como si con esto pudiese el viejo continente venir en conocimiento de lo que actualmente es la América» (Ronan y Hanisch, 1979, 58 ss.).

2. *La venida del Mesías en gloria i majestad. Observaciones de Juan Josefat Ben-Ezra, hebreo cristiano: dirigidas al sacerdote Cristófilo.*

tes: Lacunza, una escatología de la historia, que venía de la Edad Media, Molina una idea racionalista que nacía con la Ilustración.

El progreso era la idea que acuñaba entonces la filosofía de las Luces para cancelar el Antiguo Régimen. En ella se fundaba la concepción de Molina. Se dice que Voltaire, en sus *Essaies sur les moeurs et l'esprit des nations*, fue el primero en afirmar que el motor de la historia no era la voluntad de Dios sino la razón humana. Para ello forjó un concepto, para oponerlo a la interpretación teológica de los hechos del hombre: el de filosofía de la Historia. Si Lacunza hace todavía Historia teológica, historia de la salvación, *Heilgeschichte*, y es de la estirpe Irineo, Tertuliano y Lactancio hasta Joaquín de Fiore (c. 1131-1202), el abate Molina hace ya filosofía de la Historia, *Weltgeschichte* y pertenece a la familia espiritual de Vico, Voltaire, Herder y Humboldt...

Molina rompe con la concepción providencial y se compromete con la «filosofía de la historia». Desarrolla una interpretación sistemática de la Historia Universal, donde los hechos se unen en secuencias lógicas y coherentes y se dirigen hacia un objetivo, un *telos*, que les da sentido, ese sentido de futuro que era peculiar del alma fáustica de que habla Spengler siguiendo a Goethe. En Molina el bosquejo histórico se seculariza. Su esquema es una morfología de la historia, donde las sociedades pasan por edades; pero edades que, a diferencia de cómo las concebían los «antiguos»: en forma de sucesivas decadencias (cf. Platón, *Critias*); son etapas del progreso. Y, si se me perdona un anacronismo, de desarrollo. Los conceptos de desarrollo y de subdesarrollo serán ideas centrales de la geopolítica del siglo XX, pero la posibilidad de pensarlas se fraguó a fines del siglo XVIII, consecuencia de la transformación del esquema histórico, y la consolidación de una filosofía en que los hombres tenían como meta, no la «salvación», sino el progreso.

En 1776 Molina publicó el *Compendio della storia geografica, naturale e civile del regno del Chile*, obra que, al ser editada anónima, fue atribuida por los historiadores del siglo pasado a Gómez de Vidaurre hasta que Barros Arana se encargó de hacer justicia, basándose en una simple confrontación de los textos[3]. Algunos años más tarde —1782— apareció el *Saggio sulla storia naturale del Chile* que lo consagró ante la opinión europea. Igua-

3. «No se necesita más que hacer un simple cotejo del *Compendio anónimo* con las *Historias, natural y civil de Chile*, por don Juan Ignacio Molina, para convencerse de que todos ellos han salido de la misma pluma» (Barros Arana, 1881, 289).

les elogios, mereció el segundo tomo, impreso cinco años después: *Saggio sulla storia civile del Chile.* El éxito de sus obras lo hizo dar a prensa una segunda edición corregida y aumentada de la *Storia naturale* (1810). Finalmente, sus discípulos le rindieron homenaje reuniendo en dos tomos, que aparecieron en 1821, catorce memorias científicas leídas por el abate (Abate, 1821).

Fueron méritos principales de Molina su lucidez para avizorar las corrientes por donde discurriría la reflexión histórico-filosófica en los siglos siguientes y su capacidad de diálogo con los autores significativos de su época, entonces apenas conocidos, pero que terminaron por constituir el fondo del pensamiento histórico y científico de los tiempos modernos, así como en la trascendencia teórica de su pensamiento, que apuntaba a incorporar a Chile en la Historia Universal, dentro de una morfología de la historia, que ya anunciaba las concepciones evolucionistas y desarrollistas de los siglos siguientes; y, máxime, su contribución a la creación de una nueva idea de América.

Es difícil señalar en qué medida Molina recibió la influencia de ciertos autores o simplemente su pensamiento coincidió con ellos. Así, por ejemplo, poco después que apareciera la *Philosophie zoologique* de Lamarck (París, 1809), desarrolla atrevidas ideas sobre los cambios y mutaciones de las especies en un trabajo de 1815, *Analogie meno osservate dei tre Regni della Natura.*

Por lo que respecta a la formación de su pensamiento histórico, es imposible dejar de relacionarlo con Vico y con Herder. No podemos asegurar que conociera la obra del primero. Sabemos que ésta sólo se popularizó casi un siglo después gracias a los difusionistas alemanes. Sin embargo, es notable lo cercano que se halla el pensamiento de Molina al de Vico. Los dos pretenden explicar «una historia ideal, eterna, recorrida a través del tiempo por las historias de todas las naciones», entrambos compartían una concepción del desarrollo histórico y del curso paralelo que siguen las naciones en su progreso; sólo que Molina se eleva de lo particular (la historia de Chile) a una concepción general de la Historia Universal. Ahora bien, aun cuando el abate no haya conocido directamente al italiano, debía estar familiarizado con su pensamiento a través de la obra de Gian Rinaldo Carli. Este autor había publicado en 1780 las *Lettere Americanae*, donde respondía a la diatriba de De Pauw, reivindicando para mexicanos y peruanos el más alto grado de civilización, y explicando ese desarrollo por la «ley natural de las naciones» de que hablaba Vico. Molina piensa que toda la historia de la humanidad debe entenderse por analogía,

pues «la mente humana puesta en las mismas circunstancias se forma las mismas ideas»[4].

La historia de Chile muestra esta configuración, siempre repetida, propia del proceso evolutivo civilizatorio. La necesidad y utilidad constituyen los factores dinámicos de la «ley natural de las naciones». El curso normal de la historia se inicia con la necesidad y termina en el lujo, que vuelve a los hombres disolutos y locos, haciéndoles perder su sustancia o su «vigor». Asimismo admite el abate la división en «edades» históricas y la correspondencia que existe en cada una de ellas entre las distintas manifestaciones culturales (formas del derecho, lenguaje, costumbres, etc.); sin que eso implique que cada etapa rompa brutalmente con la precedente; en todos los períodos pervivían formas de las fases anteriores.

Con Herder también existen afinidades. Como aquél, piensa que el Universo entero puede ser entendido desde el punto de vista de su desarrollo histórico evolutivo, y en forma análoga describe la gran evolución humana, que se ha desarrollado partiendo de las necesidades impuestas por el género de vida y en un proceso por etapas, que representan distintos grados de cultura y cambio de formas, hasta llegar a una sociedad basada en la razón y en la justicia.

Por otra parte, el pensamiento de Molina alcanza a ser tocado por los primeros despuntes románticos. Su interés por la historia, su concepción orgánica de ésta, su preferencia por lo dinámico frente a lo estático y, por último, su atracción por lo irracional, son algunas manifestaciones del Romanticismo incipiente que se perciben en su obra.

2. *Analogía y uniformidad en el desarrollo cultural de todos los representantes de la especie*[5]

Molina piensa que todos los hombres y todos los pueblos, aunque se encuentren totalmente aislados, desarrollan una cultura análoga,

4. *Historia Civil,* p. 169 y 173. (Todas las citas de las obras de Molina que aparecen en este ensayo, están tomadas de la edición publicada por la Colección de Historiadores de Chile; salvo que se indique expresamente otra edición.)

5. Sobre esta idea véase Molina, *Compendio de Historia Natural* [en adelante *Hist. Nat.*], LII, 398; *Compendio Anónimo* [en adelante *Com. Anón.*], Parte 1.ª, XXXVIII; Part. 2.ª, II, VI, XXVII: *Compendio de Historia Civil* [en adelante *Hist. Civ.*], I, 108, 110-111, 124; II, 1147 ss.; III, 208 y 233; IV, 262 ss., 322, 326 y 329 (todas las citas de las obras referidas de Molina que aparecen en este ensayo están tomadas de la edición publicada por la Colección de Historiadores de Chile, salvo que se indique expresmente otra edición), y «Memoria sulla propagazione sucessiva del genere umano», en *Memorie di Storia Naturale lette in Bologna*..., Bologne, 1821, 176 ss.

no sólo en cuanto a sus obras e instituciones, sino también en la forma de su evolución.

Era la idea de la época, que se afanaba en descubrir la naturaleza del ser humano separándola del foco distorsionador de la costumbre; por ello corría tras las «leyes generales de la humanidad» y se complacía en adornar sus gabinetes con imágenes del «buen salvaje»: el hombre prístino no deformado por la historia. «Otras épocas —dice Paul Hazard— se interesarían por el individuo en lo que tiene de incomunicable; ésta se interesa en lo que tiene de común con sus hermanos. Cree que las semejanzas entre los hombres vienen de la naturaleza, que las diferencias vienen de las costumbres, y que la superioridad de la naturaleza sobre las costumbres se patentiza por ese solo derecho de prioridad. Se dedica, pues, a estudiar lo que une, no lo que distingue» (Hazard, 296 y 297). Con igual claridad expresa Molina el sentir de su época cuando escribe en el *Saggio sulla storia civile del Chili* el siguiente párrafo: «Seamos imparciales y confesemos que todas las naciones sean americanas, europeas o asiáticas, han sido semejantísimas en el estado salvaje [...] Apenas se hallará una costumbre entre los americanos que no se encuentre la misma o la análoga en las demás partes de la tierra» (*Com. Hist. Civ.*, 348).

Molina conocía a Locke, Rousseau y a los otros «ilustrados». De la misma manera que ellos, sostenía que el hombre había nacido libre, en un estado de libertad natural[6] que se iba perdiendo a medida que se acostumbraba a la servidumbre (*Hist. Nat.*, 122 y 134). Junto con la libertad se perdían también algunas virtudes propias de la vida primitiva: el heroísmo, el espíritu de sacrificio, el estro poético... En suma, todas aquellas disposiciones características de la llamada «época heroica».

El abate exagera su afán por la analogía. Todas sus obras, y en especial su *Saggio sulla storia civile*, están saturadas de comparaciones y referencias a otros pueblos, a otras culturas y a otras formas de vida. Con ellas pretende demostrar su idea fundamental, la cual subyace en sus obras y que el autor resume en un párrafo de su *Historia civil*: «La mente humana puesta en las mismas circunstancias se forma las mismas ideas» (*Hist. Civ.*, pp. 173 y 169).

Si hemos comenzado comparando sus ideas con quienes en su época se plantearon el sentido de la historia es porque constituyen el antecedente necesario para comprender que, no obstante referirse los textos de Molina a Chile, su pensamiento se reconoce válido

6. *Hist. Civ.*, 122: «Las ideas de absoluta libertad, que son innatas por decirlo así entre los salvajes» (cf. *Hist. Civ.*, 153).

para todo el género humano, pues los chilenos han seguido la misma curva de progreso que el resto de la humanidad.

3. *Etapas en el desarrollo de las culturas*

«Los hombres en los progresos que hacen para adelantarse hacia la perfección de la vida civil pasan sucesivamente por cuatro grandes períodos. De cazadores se hacen pastores, después agricultores, y, finalmente comerciantes, época que forma al hombre verdaderamente civil» (*Hist. Civ.*, I, 117). En este párrafo están sintetizadas las ideas fundamentales del abate en lo que se refiere a la evolución tipo de vida característico. La actividad típica es un factor diferencial, pues las demás formas de la cultura dependen directamente de ella.

Estos modos de vida: cazador, nómade, agricultor y comerciante (*Hist. Civ.*, 117) son las únicas situaciones posibles en que se puede encontrar una sociedad. Son las grandes plataformas en que descansa la evolución histórica de toda la humanidad.

El hombre procura alcanzar la perfección de la vida civil. Los esfuerzos que realiza, impulsado por esta tendencia consustancial al «ser hombre», constituyen los eventos del decurso histórico. De la fuerza con que sientan los grupos sociales esta tendencia; de la imperiosidad de su exigencia, dependerá la vitalidad creadora de cada pueblo. El ser humano necesita, para satisfacer sus impulsos, superar progresivamente las fases inferiores; sólo así alcanzará el grado máximo de desarrollo posible aquí en la tierra, en la cuarta y última etapa: la etapa del comercio. Sólo en ella «se forma el hombre verdaderamente civil» (*Hist. Civ.*, I, 125; IV, 265, 304, 329, 330, etcétera).

4. *Los cazadores y los nómades*

Molina se refiere apenas a estas primeras etapas de las culturas Tanto en el *Saggio sulla storia civile.* como en el *Compendio Anónimo* se ocupa de los araucanos, quienes han alcanzado ya la tercera etapa del desarrollo y disfrutan de los adelantos de la vida agrícola y sedentaria. Se limita a ellos porque los considera el grupo más representativo (*Hist. Civ.*, 126). «Los custodios fieles de todos los conocimientos y usos de los antiguos chilenos»[7]. No obstante, breves referencias a lo largo de sus obras permiten for-

7. Veremos más adelante, que el abate llama chilenos a los aborígenes y no a los criollos.

marse una idea de lo que él pensaba que era la vida y el modo de ser de los «pueblos salvajes»; común denominador de cazadores y nómades.

Ambas formas de vida se distinguían fundamentalmente por la actividad desarrollada para obtener el sustento. Los primeros viven exclusivamente de la caza y la recolección de frutos; los otros, en cambio, han aprendido ya a domesticar los animales. En lo demás son muy semejantes.

Es característico en ellos, así como de los pueblos agricultores, el estado de absoluta libertad en que se encuentran (*Hist. Civ.*, I, 122). Son estas sociedades, donde la libertad natural —consustancial al ser humano— no se ha perdido ni desvirtuado y los hombres viven sin estar sujetos a ninguna de las obligaciones que impone la vida civil: «No están [...] sujetos a la leva, ni a algún género de servicio personal, si no es en tiempo de guerra» (*Hist. Civ.*, II, 153). No se rigen por leyes, sino que se gobiernan por medio de los «usos introducidos, o por la necesidad, o por la conveniencia» (*Hist. Civ.*, I, 122). La autoridad de los jefes es muy limitada, simplemente directiva, antes que coactiva (*Com. Hist.*, I, 122). El despotismo no prospera, aunque a él tienden los señores engolosinados naturalmente con el dominio, porque el pueblo no se encuentra en estado de sobrellevarlo y obliga a los señores a contenerse dentro de los límites prescritos por la costumbre (*Hist. Civ.*, I, 153). Así, «no se ven trastornadas las ideas de absoluta libertad que son innatas entre los salvajes» (*Hist. Civ.*, I, 122).

Se caracterizan también por ser sociedades egocéntricas. En ellas predomina la creencia que sus miembros son los únicos que merecen el nombre de hombres, los demás no cuentan. «De esta necia arrogancia proviene el desprecio con que miran a todas las demás naciones» (*Hist. Civ.*, II, 185).

Sin embargo, y pese a su primitivismo, la vida salvaje no está desprovista de encantos. Refiriéndose a los nómades, aparte de disfrutar sin límites de la libertad natural, Molina agrega: «Esta vida errante no es privada de placeres. Con este medio se adquieren nuevos vecinos, nuevas comodidades y nuevas perspectivas» (*Hist. Civ.*, IV, 263). Es decir, se sientan las bases para dar un paso más en la escala del progreso y alcanzar la fase agrícola.

5. *Los agricultores o bárbaros*

Así como Molina llamó salvajes a los pueblos cazadores y nómades, a los agricultores los denominó *bárbaros*. Este concepto, que no está claro todavía en sus primeras obras, lo va afinando hasta alcan-

zar pleno significado en el *Saggio sulla storia civile...* Si en el *Compendio Anónimo* llama «bárbaros» a los aborígenes no sometidos a la dominación española, para distinguirlos de los que viven subyugados por los peninsulares (*Com. Anón.* II, I, II); en la *Historia Civil* da un significado diferente al concepto. Aludiendo a la situación de los aborígenes antes de la llegada de los conquistadores, comenta: «Los chilenos cuando fueron conocidos la primera vez de los españoles, se encontraban en el tercer período: ellos no eran ya cazadores, sino agricultores» (*Hist. Civ.*, I, 117). Se encontraban en un estado de vida «semisalvaje» (*Hist. Civ.*, I, 146). «Aquel estado medio entre lo salvaje y lo civil que llamamos Barbarie» (*Hist. Civ.*, I, 125).

En el estado de barbarie los pueblos se caracterizaban por grandes virtudes y cualidades extraordinarias, pero también por vicios vergonzosos, considerados propios de esta condición. Al escribir sobre los araucanos, Molina alaba sus virtudes diciendo: «Son intrépidos, animosos, atrevidos, constantes en las fatigas de la guerra, pródigos de sus vidas cuando se trata del bien de la patria, amantes excesivamente de la libertad, que estiman como un constitutivo esencial de la existencia de ellos, celosos del propio honor, cuerdos, hospitalarios, fieles en los tratos, reconocidos en los beneficios, generosos y humanos con los vencidos [...] Pero tantas bellas cualidades quedan ofuscadas con los vicios inseparables del estado de vida semisalvaje que tienen hasta ahora, sin cultura y sin letras. Estos vicios son la embriaguez, la pereza, la presunción y la altanería con que desprecian todas las otras naciones» (*Hist. Civ.,* I, 146).

Entre los miembros de una nación bárbara, el obtener honores constituye una preocupación constante. Hay un deseo de descollar; pero no existe conciencia de tipo moral como la que aporta el cristianismo (*Hist. Civ.,* II, 179). Empero son capaces de sacrificar sus aspiraciones individuales frente a la necesidad de mantener la integridad y cohesión del grupo. El bien común está por encima de cualquier otro bien: «Los hombres sacrifican por el bien común su natural ambición» (*Hist. Civ.,* II, 157). Pese a que la barbarie es el estado que precede al de civilización, constituye un tipo de vida muy primitivo: no se conoce la moneda, las artes se encuentran en la infancia, los hombres viven aún «sin cultura y sin letras» (*Hist.* Civ., I, 146). Todo esto, sin embargo, tiene su compensación. La naturaleza humana no ha sido debilitada por el lujo ni las comodidades: «La naturaleza humana no es delicada por sí misma, sino porque se acostumbra a serlo» (*Hist.* Civ., II, 191). El abate repercute aquí la crítica

de la Ilustración al Antiguo Régimen, crítica que encarnó el «buen salvaje».

No bien da la azada del agricultor el primer golpe sobre la tierra virgen, cuando junto con la semilla que le procurará el sustento, echa la simiente que le permitirá alcanzar los frutos del último estado de desarrollo: esto es, de la civilización.

Para poder pasar de los tipos de vida cazador y nómade al de agricultor, los hombres deberán alcanzar previamente «el estado de vida sedentario indispensable a una nación agrícola» (*Hist. Civ.,* I. 121). Al nacer la agricultura la Humanidad empieza a marchar a pasos agigantados por el camino del progreso. De acuerdo con las ideas de la época, el abate le atribuía a la agricultura un carácter *sui generis;* la consideraba: «El manantial principal de la sociedad y de las artes» (*Hist. Civ.,* I. 121). Bastaba introducir las costumbres y los inocentes conocimientos europeos para formar, bien presto, un pueblo merecedero de la estimación universal (*Hist. Civ.*, II. 147).

Apenas superadas las formas de vida salvaje, comienzan a multiplicarse las actividades. Las ocupaciones se diversifican y crece considerablemente el número de objetos a los que el hombre presta atención. Entonces, como consecuencia, crece de grado en grado la esfera de sus ideas (*Hist. Civ.*, I, 125). Aparecen los números necesarios para expresar cualquiera cantidad o al menos las que ellos puedan utilizar. El lenguaje se enriquece, pues «la perfección de las lenguas sigue constantemente la de la civilización» (*Hist. Civ.*, I, 109). En las etapas anteriores el lenguaje era limitado, ya que «la copia de las palabras de un lenguaje presupone un número correspondiente de ideas claras en el complejo de los individuos que los hablan, las cuales en un pueblo rústico son, y deben ser necesariamente muy limitadas» (*Hist. Civ.,* I. 109).

Los chilenos[8], tenían a la llegada de los españoles un desarrollo agrícola considerable, lo que sólo podía provenir de una larga y variada cultura. La descripción que de ellos nos hace el abate permite formarse una idea aproximada de los adelantos materiales que es posible conseguir en este período.

«Parece que la agricultura hubiese hecho ya algún progreso notable en esta nación, porque encontramos las susodichas especies de plantas alimentarias esparcidas en muchas variedades, [...] Se ven también en varias partes del reino canales [...] Conocían también el uso de estercolar las tierras, que ellos llaman *vulnaltu* [...] Faltos de animales robustos para labrar la tierra, la movían con

8. Siempre que Molina habla de «chilenos» se refiere a la población aborigen.

una azada de leño duro, empujándola con el pecho [...] Se encuentra al presente entre ellos una especie simplísima de arado, dicho *chetague*» (*Hist. Civ.*, I, 118).

Para arrastrar el arado y otras faenas utilizaban unos animales denominados *Chilihueques* (probablemente la llama), que los aborígenes habían domesticado en tiempo inmemorial. También se servían de ellos como bestias de carga (*Hist. Civ.*, I, 118). Al igual que otros pueblos agrícolas conocían los araucanos el calendario, dividido en doce meses, cada uno de treinta días, «como era el de los egipcios y el de los persianos» (*Hist. Civ.*, II, 175).

El cultivo del suelo trae, además de las ya señaladas, otras importantes consecuencias. Para empezar, una que Molina considera fundamental, pues de ella derivan las primeras artes: la propiedad privada: «El derecho de propiedad era plenamente establecido entre los chilenos. Cada uno era dueño absoluto del campo que cultivaba y de los productos de su industria, los cuales, podía transmitir a sus hijos por sucesión hereditaria. De este principio fundamental comenzaron a brotar las primeras artes, que pedían las necesidades de la natural conformidad, no menos que aquéllas de la constitución política» (*Hist. Civ.,* I, 122).

La aparición de las ciencias y las artes sigue a la constitución de la propiedad. Pero los pueblos bárbaros desarrollan solo las ciencias empíricas; por lo que mira a las especulativas, no tienen ninguna luz (*Hist. Civ.,* II, 178). Cultivan con éxito la retórica, la poesía y la medicina y, en general, todas aquellas técnicas y artes que se pueden adquirir con la práctica y la observación (*Hist. Civ.*, II, 179). Los indios —apunta el abate— son excelentes empíricos y conocen las virtudes medicinales de una multitud de yerbas, las suministran con éxito y hacen con ellas operaciones sorprendentes. También dan a sus telas casi todos los colores, con diversas raíces y plantas que la experiencia o bien la necesidad les ha enseñado» (*Com. Anón.*, II, I, XXIII, 253). En cambio, «sus nociones geométricas o sus ideas sobre la propiedad de la extensión son groseras y limitadas, cuales se pueden esperar de una nación inculta» (*Hist. Civ.*, I, 178).

Otra técnica importante, aunque se encontraba en pañales, era la metalurgia: «Extraían el oro, la plata, el cobre, el estaño y el plomo de la tierra, y después de haberlos purificado se servían de estos metales para varias labores útiles y curiosas [...] Al lado del novel fundidor seguía trabajando el tradicional artesano en piedra (*Hist. Civ.*, I, 123). Tenían una avanzada industria textil (*Hist. Civ.*, I, 122), cerámica (*Hist. Civ.*, I, 123) y cestería (*Hist. Civ.*, I, 123); utilizaban la sal, que sabían extraer tanto de los yacimien-

tos marinos como fósiles (*Hist. Civ.*, I, 124); conocían la fermentación, habiendo obtenido varias suertes de licores embriagantes de la simiente de los árboles, que hacían fermentar conservándola en vasos de greda (*Hist. Civ.*, I, 120). Y seguían practicando las artes de la caza y la pesca (*Hist. Civ.*, I, 124).

Una vez que los hombres se hacen sedentarios y se organizan en comunidades dejan de ser autosuficientes y comienzan a especializarse en determinadas tareas. En las primeras etapas el hombre atendía por sí mismo todas sus necesidades; era su propio proveedor de alimentos, su sastre (si así lo podemos llamar), su armero, etc. Ahora, en cambio, las actividades se diversifican y diferencian, atendiendo cada uno a una función especial. Nace así la división del trabajo. No sólo en la simplísima forma de repartir las funciones entre el hombre y la mujer —lo que significa un recargo de trabajo para esta última, pues es máxima entre los bárbaros que «el sexo débil ha nacido para la labor y el fuerte para la guerra» (*Hist. Civ.*, II, 190)—, sino también en forma mucho más compleja, dentro de las actividades que desarrollan los varones, al aparecer médicos, poetas, herreros, plateros, carpinteros, alfareros, etc. (*Hist. Civ.*, I, 184). Incluso algunas de estas profesiones se subdividen a su vez en varias especialidades, cual es el caso entre los araucanos que tienen tres tipos de médicos (*Hist. Civ.,* I 181).

No obstante, todas estas ciencias, artes y técnicas se encuentran en la infancia. El comercio, tanto interno como externo es en los pueblos agricultores muy limitado [...] Aún no se ha introducido el uso de la moneda y todo suele hacerse por la vía del cambio (*Hist. Civ.*, I, 184).

Si recordamos la importancia que el abate atribuye al comercio como factor generador e incrementador de la civilización se verá cómo es ésta, justamente, la circunstancia que impide un mayor adelanto en las naciones bárbaras. Del comercio depende el número de la población y el grado de cultura de un país.

La organización social es propia de la fase agrícola. Es necesario que el nómade se convierta en sedentario para que cobre contacto con sus semejantes y logre formar un grupo organizado: «Apenas una familia vagante, o por genio o por necesidad, comienza a cultivar un terreno, cuando se fija en él por natural inclinación; y no haciendo más caso de la vida errante y solitaria, busca la compañía de sus semejantes, cuyos recíprocos socorros al momento comienza a creerlos necesarios para su bienestar» (*Hist. Civ.*, I, 121).

Para subsistir, el grupo necesita organizarse: «Ninguna unión civil puede subsistir sin alguna forma de gobierno» (*Hist. Civ.*, I,

121). El gobierno constituye el principio cohesionador de la sociedad. El régimen es aristocrático (*Hist. Civ.*, II, 152). Puede derivar el poder primeramente de la fuerza, de la destreza en la caza o del valor de las armas. Así es en la mayoría de las naciones bárbaras. Pero también puede provenir de la riqueza, como parece que ha sido el caso entre los araucanos (*Hist. Civ.*, I, 121-122).

Entre los bárbaros, como en general entre todos los salvajes, se mantiene vivo y manifiesto el principio de la libertad natural (*Hist. Civ.*, I, 122). Los jefes son los primeros entre sus iguales (*Hist. Civ.*, II, 153), y no pueden someter su pueblo a agravio alguno (*Hist. Civ.*, II, 170). Los vasallos tienen por derecho natural la facultad de elegir su propio señor (*Hist. Civ.*, II, 153; cf., *Com. Anón.*, II, XIII, 248).

En sociedades donde prevalecen tendencias primigenias, como el culto por la libertad individual, es natural que la autoridad de los jefes sea muy limitada. Su potestad —«como ha sido la de todos los comandantes de las naciones bárbaras»— es solamente directiva y no coactiva (*Hist. Civ.*, II, 158). «Los vasallos no están sujetos a leva, ni a algún género de servicio personal, sino en tiempo de guerra. Tampoco son obligados a pagar tributo a sus señores; los cuales deben sustentarse de sus propios bienes. Claro que los respetan como a sus superiores» (*Hist. Civ.*, II, 153).

En estas sociedades no prosperan ni el absolutismo ni el despotismo —al que tienden los señores «engolosinados con el dominio» (*Hist. Civ.*, II, 153)—. Son sistemas que el pueblo no está aún en estado de sobrellevar, debido a que se mantienen entre ellos, todavía vivas y vigorosas, las ideas de absoluta libertad, innatas a la naturaleza del salvaje (*Hist. Civ.,* I, 122).

Las ideas religiosas de todas las naciones bárbaras son muy semejantes. Sus sistemas son simples y de acuerdo con su manera libre de vivir y de pensar (*Hist. Civ.*, I, 169). Los hombres pertenecientes a esta etapa no son todavía capaces de investigar el origen del bien y del mal. No han recibido la revelación divina y sus ridículas teorías sobre el origen de las cosas revelan cuán insuficiente es la mente humana abandonada a sí misma (*Hist. Civ.,* I, 174). Para ello es que estos seres, al no poder explicar la aparente contradicción entre el bien y el mal, recurren a inventar un sistema con dos principios opuestos, una especie de maniqueísmo, donde coexisten dos agentes contrarios que salvan esta aparente contradicción (*Hist. Civ.*, I, 169).

Un ente dañoso es la razón suficiente de todas las desgracias que acaecen. Los araucanos creen «que si un caballo se cansa es porque el *Guecubu* (así denominan al espíritu del mal) está mon-

tado en sus ancas; si la tierra se mueve, el *Guecubu* le ha dado un empujón; ninguno se muere que no sea sofocado por el *Guecubu*». Si su potencia fuese real —comenta el abate— él sería el agente más laborioso que existiese en este valle de lágrimas (*Hist. Civ.*, I, 170).

Además de creer en estos dioses del bien y del mal, los naturales admiten otras numerosas divinidades. «El gobierno universal de Pillán es modelado sobre la policía araucana. Él es el gran *toqui* del mundo invisible, y como tal tiene sus *apo-ulmenes* y sus *ulmenes,* a los cuales entrega la administración de las cosas inferiores. Este modo de pensar es muy grosero; pero es menester confesar que no son sólo los araucanos los que quieren regular las cosas del cielo por las de la tierra» (*Hist. Civ.*, II, 169).

Las creencias de estas sociedades de incipiente cultura están llenas de supersticiones y patrañas (*Hist. Civ.*, II, 171). Se preocupan de interpretar los sueños y de observar el canto y el vuelo de las aves (*Hist. Civ.*, II, 171). Empero distinguen entre las dos sustancias esencialmente diversas que componen al ente: el alma y el cuerpo. Y «todos están de acuerdo acerca de la inmortalidad del alma» (*Hist. Civ.*, II, 172).

El abate piensa que esta verdad es innata al espíritu del hombre (*Hist. Civ.*, II, 172). Las ideas pueden variar en cuanto al destino que tendrá el alma después de la separación del cuerpo —así se ve al menos cuando se observa a los demás americanos—, pero todos convienen en la existencia de una sustancia eterna (*Hist. Civ.*, II, 172).

Hemos de reconocer, frente a las características culturales recién expuestas, que los pueblos bárbaros o agricultores logran un tipo de civilización bastante elevado. No obstante, no es tan sencillo como podría pensarse, dar el último paso. Múltiples son las dificultades capaces de impedir, o al menos de retardar, la última conquista. Molina enumera las siguientes: «El aislamiento económico que priva a los pueblos de aquellas mercantiles correspondencias, que son las solas guías del repulimiento de los pueblos». La falta de vecinos más cultos, o bien, el hecho de que cuando los tengan éstos les provoquen tal aversión que les sea imposible aprender (*Hist. Civ.*, II, 179). Por último, es también factor de decisiva importancia, el genio selvático, menospreciador de todo lo que no es patrio (*Hist. Civ.*, II, 182), y que mira la aceptación de los nuevos usos como signos de servidumbre (*Hist. Civ.*, II, 149).

6. *La civilización*

Finalmente, a pesar de estas dificultades, se alcanza la perfección de la vida civil.

Cabe, en primer lugar, preguntarse: ¿qué entiende el abate por civilización? Es decir, ¿en qué consiste el estado de perfección de la vida civil?

Molina no da un concepto claro ni preciso. No obstante, se puede desprender de una serie de afirmaciones dispersas a lo largo de su obra. Lo que «lima» a una nación, son las sabias leyes, el comercio y las artes (*Hist. Civ.*, I, 109). Ya vimos que algún grado de ellas se alcanza en las etapas precivilizadas. Lo que ahora interesa es el grado de desarrollo y perfección que adquieren en este período.

El comercio ha crecido y su mayor volumen permite un tráfico mercantil que excede los límites locales. Los productos van y vienen de una nación a otra, y tras ellos las influencias y los nuevos aportes culturales. Molina insiste en esta relación cuando sostiene que: «Las mercantiles correspondencias con los extranjeros, son las guías de repulimiento de los pueblos» (*Hist. Civ.,* II, 125).

El desarrollo del comercio desempeña, además, un papel de importancia en las relaciones internacionales. Trae como inseparable secuela la buena armonía entre los pueblos (*Hist. Civ.*, IV, 304). Las naciones, al salir de su aislamiento, son capaces de hacer causa común con sus vecinos. Se forman coaliciones y muchos peligros se conjuran auxiliándose mutuamente (*Hist. Civ.*, I, 134-135).

La política regional ha cedido el paso a la política internacional. Frente a las necesidades de satisfacer las exigencias del mercado, la industria adquiere un incremento hasta entonces insospechado. También la división del trabajo alcanza en este período su punto máximo. Todas las actividades se diversifican en un sinnúmero de profesiones, cada una con funciones específicas. El cambio se ve, a su vez, facilitado por la aparición de la moneda; la cual, al terminar con el engorroso sistema de trueque, da nuevo impulso al comercio (*Hist. Civ.* I, 330). Se forman los primeros centros mercantiles, y, en torno a ellos, las ciudades, que atraen multitudes por su capacidad de absorber mano de obra (*Hist. Civ.*, IV, 316, nota a-2, y 320). Las nuevas condiciones permiten, además, un rápido aumento de la población. Aumento cada vez mayor, según crece el mercado. Toda la nación entra en actividad y la cultura se desenvuelve con una rapidez y brillo nunca antes vistos.

Y no sólo las técnicas y las artes mejoran, también el lenguaje

se perfecciona y enriquece. Al mismo tiempo que el comercio acrecienta las formas materiales de la cultura, engendra y perfecciona una serie de cualidades en los hombres: «Los hace humanos, complacientes y amantes de hacer el bien» (*Hist. Civ.,* IV, 265). Los convierte en «hombres civilizados». El individuo toma conciencia de sí mismo, de pertenecer a una cultura que valora en relación con otras. Se da cuenta que transcurre en el tiempo y siente interés por lo que hace. La escritura le sirve para recordar mejor sus hechos[9], antes librados a la memoria de ancianos y bardos. Nace así la historia.

Empero no todas son ventajas. Junto con la cultura llega el lujo y la comodidad. La naturaleza humana, antes fuerte y vigorosa, se acostumbra a la vida muelle y al placer[10]. Los hombres olvidan el privilegio de su libertad y se crea el campo propicio para que se ceben las ambiciones de poder y aparezcan los déspotas (*Hist. Civ.* I, 122; I, 134; II, 153).

7. *La necesidad como factor dinámico de la cultura*

En su laborioso progreso el ser humano no desarrolla una actividad consciente «para avanzar hacia la perfección de la vida civil». Los adelantos no constituyen etapas de una visión general tendiente a mejorar el modo de vida, son soluciones a problemas concretos e inmediatos, cuando no obra del azar. El hombre actúa movido por circunstancias apremiantes. Estas circunstancias son las necesidades que tiene que satisfacer (*Hist. Civ.,* I, 119, 121, 122, 123; III, 257; IV, 327. *Com. Anón.*, I). Cuando las necesidades son escasas, las personas viven cómodamente sin tener que realizar ningún mejoramiento notable en su cultura (*Hist. Civ.*, I, 118). La forma en que se satisfacen las necesidades fisiológicas o primarias es, en un comienzo, muy rudimentaria. Mas, al punto que se alcanza algún grado de satisfacción, se presenta de inmediato un nuevo problema: es necesario mejorar lo ya obtenido y aplacar en forma más refinada los apetitos básicos[11].

9. El abate no la menciona como característica de este período, pero de su lectura se deduce que así lo estimaba.

10. *Hist. Civ.* II, 148: «Hemos dado ya una idea de las habitaciones de los antiguos chilenos. Los araucanos tenacísimos de sus patrióticas costumbres, como lo son todas las naciones no corrompidas del lujo, nada han cambiado de aquella manera de fabricar [...] El lujo de comodidad, de magnificencia y de bagatelas es allí enteramente desconocido. Las solas necesidades naturales son consultadas en la elección de sus muebles.

11. *Hist. Civ.*, I, 119. Molina nos da aquí un notable ejemplo de cómo una necesidad primaria se va complicando en la medida que es satisfecha, y necesita ser

Sólo una vez que el ser humano atiende a la subsistencia, puede dirigir su actividad en otro sentido: «De estas artes de primera necesidad pasaron a algunas de aquellas que exigen las necesidades secundarias de una sociedad» (*Hist. Civ.*, I, 123). Pero... ¿cuáles son estas necesidades secundarias? ¿De dónde provienen? Por una parte, son el producto de inclinaciones humanas naturales. Esta afirmación demuestra que Molina es un hombre del siglo XVIII, inmerso en el pensamiento de su época. Toda la impronta de la Ilustración se manifiesta en esta idea (cf., Hazard, III, cap. V: «Naturaleza y libertad»; *Hist.* Nat., III, 376). Por otra parte, el individuo es impulsado por las necesidades de su constitución política (*Hist. Civ.,* I, 122). Necesidades que se originan apenas el hombre abandona la vida nómada y comienza a practicar la agricultura; entonces, busca la compañía y el auxilio de sus semejantes, los que al momento se convierten en indispensables para su bienestar (*Hist. Civ.*, I, 121). Nace así la organización política, porque ninguna unión civil puede subsistir sin «alguna forma de gobierno» (*Hist. Civ.*, I, 121). También despunta, en aquel momento, la propiedad privada sobre la tierra (Cf. *supra*, *Hist. Civ.,* I, 122).

Importa señalar, sin embargo, que todo este proceso de mejoramiento de las sociedades comienza cuando el hombre descubre la agricultura. Asimismo, el adelanto sólo es posible, por la natural capacidad humana de recoger y acumular experiencias, de utilizarlas en la obtención de fines diversos; e incluso, de proyectarlas de una situación a otra. «Basta que el hombre conozca una vez la utilidad que puede sacarse de cualquiera cosa para que de grado en grado trate de aplicarla a otros objetos que le sean ventajosos».

8. *El ritmo del progreso*

Parecería desprenderse de todo lo dicho que el hombre avanza en forma ininterrumpida y acelerada por el camino del progreso. Mas el abate no es tan ingenuo como para dejarse llevar de esta idea que desvirtúa la realidad histórica. Frente a la tendencia natural del ser humano a mejorar sus formas de vida: motivada una y otra vez por la aparición de nuevas necesidades; existe una tendencia

resatisfecha, originando un proceso de perfeccionamiento creciente. Se refiere a la fabricación del pan: «Es opinión generalmente adoptada que los primeros hombres comiesen los granos crudos luego que empezaron a servirse de ellos para su alimento. Pero esta comida saliéndoles insípida y difícil de masticar, tomaron el partido de tostarla o de cocerla, machacando fácilmente entre las manos el grano tostado, tuvieron la idea de la harina, y luego por grados vinieron a hacer la poleada, las tortitas y después el pan...»

antagónica. «Cierta especie de inercia propia de la condición humana» (*Hist. Civ.*, I, 125), que hace permanecer al hombre anclado en un estado cultural «por mucho tiempo estacionarios, aun cuando las circunstancias pareciesen favorables» (*Hist. Civ.*, I, 125) para el adelantamiento.

Avanzar de una etapa a otra en los primeros períodos, no presenta mayor dificultad. Empero llega un momento en que es preciso dar el salto más difícil, cuando se pasa de la barbarie a la vida civil. Esto «no es tan fácil como a primera vista podría crecerse» (*Hist. Civ.*, I, 125). Para lograrlo se necesita la cooperación de los vecinos: establecer relaciones mercantiles con otros pueblos[12] o recibir la cultura por contacto con naciones más adelantadas. El arrimo puede ser pacífico, pero lo más frecuente es que sea violento. Las invasiones y la conquista provocarían una «revolución cultural» incoadora de nuevos usos y costumbres (*Hist. Civ.*, I, 126).

Los pueblos que han alcanzado la cima de la civilización, superando los límites de la barbarie, pueden caer, abatidos por «algunas de aquellas revoluciones físicas o morales a las cuales está también sujeto nuestro globo» (*Hist. Civ.*, I, 109). Retroceden a una fase intermedia y estacionaria, donde se encuentran con los pueblos en desarrollo, próximos a rebasar su estado de barbarie (*Hist. Civ.*, I, 109). Esta fase no es ni de civilización ni de salvajismo, sino «aquel estado medio entre lo salvaje y lo civil que llamamos barbarie» (*Hist. Civ.*, I, 125). De este estado sólo puede sacarlos el comercio.

Para alcanzar este límite superior las sociedades siguen un desarrollo gradual (*Hist. Civ.*, IV, 329. nota). Los usos, las nuevas técnicas y prácticas, abren conductos favorables al progreso, vías que antes eran impracticables. Es un fenómeno común a la especie humana, en mayor o menor medida, condicionada por las características geográficas (*Hist. Civ.*, I, 117; IV, 257, 322). Cuando los recursos del medio no favorecen el modo de vida, peculiar al grado de cultura en que se vive, el hombre supera rápidamente la etapa, pasando al grado superior. Así, las inclemencias del ambiente se constituyen en un verdadero reto para el hombre, ante el cual éste responde, desarrollando una actividad. Esta respuesta es el progreso.

Los hombres, puestos frente a las mismas circunstancias, reaccionan de idéntica manera —afirma Molina (*Hist. Civ.*, II, 173)—. Planteamiento particularmente interesante, pues lo hace extensivo

12. *Hist. Civ.*, IV, 329, nota a: «Las que son las solas guías del repulimiento de los pueblos».

al campo de formación de las ideas[13]. Las ideas se van ampliando con el uso. Al multiplicarse las ocupaciones y tener la persona un mayor número de cosas de que preocuparse, crece de grado en grado la esfera de sus ideas (*Hist. Civ.,* I, 125). De esta forma se suceden los inventos, muchos de los cuales son productos del genio creciente; aunque también un número considerable es consecuencia de la accidentalidad (*Hist. Civ.,* I, 119), de la cual el talento humano ha sabido sacar provecho (*Hist. Civ.,* I, 119). No de otra manera se va extendiendo el dominio del hombre sobre la naturaleza[14], hasta alcanzar el refinamiento de la vida civil.

La cultura termina por llevar al ser humano a una vida verdaderamente civil. Pero no todos los valores prosperarán igual; algunas de las virtudes más características de la vida primitiva se pierden. El refinamiento, «tendencia connatural» a los mortales, aunque no una necesidad, encuentra un campo propicio a su desarrollo cuando éste vive en compañía de sus semejantes (*Hist. Civ.,* I, 120). En las grandes sociedades comerciales esta inclinación se hipertrofia y se transforma en lujo de comodidades, de magnificencias y de bagatelas (*Hist. Civ.,* II, 148). El lujo inicia la decadencia. Corrompe a los pueblos, debilita las pasiones que dieron fuerza a la vida primitiva y gasta la naturaleza humana: «que no es delicada por sí misma, sino porque se acostumbra a serlo»[15]. Por último, ofrece campo propicio para que se ceben las ambiciones de poder y el despotismo (*Hist. Civ.,* I, 122 y 134; II, 145, 153, 157).

Así, pues, aunque el comercio perfeccione determinadas cualidades y haga a los pueblos humanos, complacientes y capaces de

13. *Hist. Civ.*, II, 173. Refiriéndose a las creencias funerarias de los araucanos: cuenta que cuando los parientes han abandonado al difunto, una vieja llamada tempulcague, viene, en forma de ballena para llevarlo a los «Campos Elisios», donde deba pagar peaje a otra vieja que está en una pasaje estrecho y que le quita un ojo a los viajeros cuando no es puntualmente satisfecha, y comenta: «Esta fábula, como se ve, es muy semejante a la del viejo Caronte, no porque haya sido copiada la una de la otra, sino porque la mente humana, puesta en las mismas circunstancias, se forma las mismas ideas».

14. *Hist. Civ.,* I, 117 y 118: «El dominio de ellos [se refiere a los araucanos] sobre la creación animal no se había extendido a más».

15. *Hist. Civ.,* I, 191: «El día mismo que paren un hijo, lo conducen al río, lo lavan, se lavan ellas también, y dentro de poco tiempo vuelven a las acostumbradas ocupaciones domésticas, sin sentir alguna incomodidad; tan cierto es que la naturaleza humana no es delicada por sí misma, sino porque se acostumbra a serlo. Paren con suma facilidad lo que se debe atribuir a su natural robustez; de donde proviene que también en Europa las mujeres plebeyas, según los cálculos del doctor Blond, registrados en las transacciones filosóficas, paren más felizmente que las señoras y están menos sujetas a las consiguientes incomodidades».

hacer el bien (*Hist. Civ.,* IV, 265), les quita la fuerza y el valor (la constancia guerrera), tan característicos de los pueblos primitivos.

Pero, detengámonos un momento. Algunas salvedades. Hasta aquí hemos presentado un esquema demasiado rígido, que si bien corresponde a la idea general del abate, no nos revela en forma suficiente todos los matices de su espíritu, ni la flexibilidad de su concepción histórica; porque Molina supo comprender el sentido de «lo histórico», se percató de que el hombre actuaba de una manera a menudo imprevisible, y que sólo metodológicamente se pueden encuadrar todas las formas posibles de la conducta humana, dentro de esquemas. Diseños que, por útiles que sean, tienden a transformarse en envaradas estructuras, que cierran el paso a toda manifestación del espíritu individual.

Es cierto que Molina estructuró sus ideas de acuerdo con un decurso progresivo y que ordenó las sociedades en sucesivos peldaños. No obstante, del tenor de sus obras se desprende que no creía que los pueblos se circunscribían total y absolutamente a ese boceto. Las comunidades humanas, al ser observadas desde distintos ángulos y con diversas perspectivas, ofrecen matices diversos. Junto a los grises de su cultura media brillaban con fuerza los tonos cálidos de una actividad especialmente desarrollada, de una actividad que destacaba por encima de su *media*, y que estaba a la altura de una «mejor cultura». Tal era, por ejemplo, el caso de los araucanos, que siendo pueblos bárbaros, habían alcanzado un desarrollo militar que nada tenía que envidiar a la lustrosa cultura española (cf., Hazard, cap. V: «Naturaleza y libertad»).

De tal forma trepan los pueblos, poco a poco, las gradas de ese escalafón. Al avanzar rápidamente por el camino de sus aptitudes, dejan atrás lo menos característico de su espíritu. La marejada del progreso rompe por el lado de lo peculiar, y los pueblos dan un primer paso.

La condición o aptitud especial que tiene cualquier grupo humano para desarrollar una determinada ciencia o arte, es lo que lo caracteriza, y distingue entre todos, conformando su espíritu[16].

Desgraciadamente, este proceso de desarrollo cultural no es reversible. Una vez que se ha alcanzado un determinado grado de complejidad, no se puede volver a atrás para aprovechar las ventajas

16. *Hist. Civ.,* I, 124; II, 157: «Su gobierno militar parece en cierto modo que supera la inteligencia de una nación inculta»; *Hist. Civ.,* II, 147 y 158; *Com. Anón.*, II, V, 242, y XXIII, 252 y 258: «Los araucanos creen que el hombre no ha nacido más que para la guerra», y a renglón seguido dice: «Los hombres pasan el tiempo que les deja libre el ejercicio de la guerra o la embriaguez, en diversos juegos que, según su genio marcial, tienen siempre algo de militar».

de instituciones primitivas más sencillas (cf., *Hist. Civ.,* II, 157, 158, 169, 182 y III, 233). No se puede seleccionar lo mejor de la «primitiva simplicidad» (Cf., *Hist. Civ.,* II, 161). En cambio, las sociedades civilizadas pueden decaer totalmente; vale decir, volver a la barbarie, manteniendo apenas reminiscencias de su estado de vida anterior. Sólo cuando las avanzadas de una civilización entran en contacto con grupos bárbaros, se insertan en su mundo, viven rodeados de sus formas de cultura, y circunscritos por un contorno físico distinto del que les es propio, sólo entonces, en un medio tan propicio, pueden volver a las instituciones primitivas, aprovechando aquellas que más se acomoden a su nuevo modo de vida (*Hist. Civ.,* II, 161).

Lo cual no significa que en los grados superiores de cultura se pierdan por completo las antiguas formas. Se conservan; cuando menos aquellas que constituyeron las actividades indispensables para la satisfacción de las necesidades primarias. No con el carácter fundamental de entonces, sino como actividades complementarias, de segundo orden, o formas de juego y deporte. La caza, por ejemplo —apunta el abate—, había dejado de ser hace tiempo el principal ejercicio de los araucanos; no obstante, se conservaba entre ellos en forma de «pasatiempo», y como un modo de acrecentar las provisiones (*Hist. Civ.,* II, 194).

9. *Progreso y población*

Es curiosa la relación que establece Molina entre estos dos fenómenos. Para él, cada paso en el camino del progreso se traduce en un aumento de población. Esta afirmación anticipa teorías como las de Gordon Childe, formulada siglo y medio más tarde, según el cual el avance cultural de la humanidad puede medirse por la curva demográfica: toda revolución técnica que facilite la obtención de los medios de vida significará un inmediato incremento en la población. Molina mantiene que los hombres mientras más salvajes, menos numerosos. «Éstos son los más bárbaros y, por consiguiente, los menos numerosos de todos los chilenos, pues es cosa cierta que el estado de vida selvática es tanto menos propicia a la población cuanto es más rústica» (*Hist. Civ.,* IV, 265).

En el estado de salvajismo los hombres sólo se multiplican cuando tienen asegurados sus medios de subsistencia[17]. En cambio, en la última etapa, el tamaño de la población estará en relación

17. *Hist. Civ.,* I, 118: «Asegurada de este modo la subsistencia de la cual deriva la población, ellos se propagaban felizmente [...] bajo aquel benigno clima».

directa con el comercio: «Un gran comercio es relativo a una gran población: a medida que aquél aumente, crecerá también ésta» (*Hist. Civ.*, IV, 327).

10. *Las Memorias Científicas: Las analogías menos observadas de los tres reinos de la naturaleza*

Las Memorias científicas de Molina suscitaron una serie de juicios más o menos aventuradas. Lo adelantado de sus concepciones llevó a algunos a postular que el abate habría sido un evolucionista con teorías más avanzadas que el propio Darwin, y precursor de Teilhard de Chardin (cf. Jaramillo Barriga; Ronan y Charles, 1979).

¿Lo fue?

Sobre este punto es preciso recordar que las ideas de transformación de las especies no eran una novedad a comienzos del siglo XIX. Lamarck publicó su *Philosophie zoologique* seis años antes de que se leyera la discutida memoria de Molina y ya en el XVIII numerosos biólogos, como Adanson, Maupertuis, Benoist de Maillet, Robinet y otros[18], se habían pronunciado contra el fijismo estricto y por un transformismo limitado o amplio. En realidad, Molina no es evolucionista, a lo más sustenta un transformismo limitado[19].

En las *Analogías menos observadas de los tres reinos de la Naturaleza,* postula una suerte de continuidad entre estos reinos, afirmando que el paso de uno a otro es gradual; y que los «cuerpos que componen» cada reino no por eso dejan de participar de ciertas características del otro; empero, nunca piensa el abate que «este paso gradual» sea producto de un proceso evolutivo que ha tenido lugar en la naturaleza después de la Creación. Su visión de la naturaleza es estática y no dinámica como sería para un evolucionista. En ninguna parte habla, por ejemplo, de que surja una nueva especie, y las únicas modificaciones que acepta son en el tamaño, en el color o en la calidad del pelaje (cf. *Com. Anón.* XI, 201 y 222; *Hist. Nat.*, XI, 417, 433, 454).

Molina es *fijista*, pero piensa como Linneo, que en la creación no hay «saltos». Dios ha ido gradualmente desde lo más simple

18. Adanson, *Histoire des familles des plantes* (1763); Maupertuis, *Essais sur la formation des corps organisés* (1754); Benoist de Maillet, *Telliamed* (1748); Jean-Baptiste Charles Robinet, *De la nature* (1766).

19. Esto no era ninguna novedad. Ideas incluso más atrevidas habían sido expuestas por Linneo y Buffon (cf. Rostand, 1958).

hasta lo más perfecto, creando una cadena, sin solución de continuidad, donde el último individuo de un reino se une con el primero del otro. Los Reinos son divisiones hechas por el hombre que tienen un puro carácter metodológico y que de continuo son desvirtuadas por la realidad, pues «la naturaleza se complace muy a menudo en echar por tierra los límites que nuestras fantasías tratan de poner a sus operaciones (*Memoria sobre las analogías menos observadas de los tres reinos de la Naturaleza*). Más aun, se declara expresamente partidario del preformismo y contrario a la teoría de la generación espontánea[20]. Convicciones que en el siglo XVIII significaban, casi siempre, un fijismo rígido. Tendencia que se oponía a la de los epigenistas, que creían en la generación espontánea y en general eran partidarios del transformismo (cf. Rostand, 1958). En síntesis, lo que Molina procura en su memoria es «probar que no hay distinción absoluta entre los cuerpos que se asignan a los diversos reinos de la naturaleza» (*Memoria)* y que esta continuidad es producto de una creación gradual, pero en ningún caso la atribuye a una evolución.

Desde este punto de vista la comparación entre Molina y Teilhard de Chardin carece de sentido, salvo que se quiera insistir en señalar similitudes entre las vidas de ambos jesuitas; pero hay que tener cuidado de no entusiasmarse con estas analogías, pues se corre el riesgo de caer en vicios de comparación propios del mismo abate y de su época. Como cuando refiriéndose a Caupolicán, al compararlo con otros grandes hombres que desempeñaron papeles análogos en la historia, decía de él: «que estaba desfigurado por el defecto de un ojo lo que tuvo en común con otros generales» (*Hist. Civ.*, 208).

Por último, «poner de relieve —como dice pretender el profesor Jaramillo— [...] la trascendental *influencia* de la obra de Molina sobre las cumbres del pensamiento científico mundial» (Jaramillo, 1958), parece una tarea difícil cuando no exagerada. Más importante es situarlo como un pensador significativo en la historia de las ideas de Nuestra América. Su obra, sin embargo, tuvo limitada resonancia en la América española. En la época ésta preparaba su Independencia y la metrópolis desconfiaba de los jesuitas. En Europa sí, en cambio, alcanzó una difusión mayor, especialmente entre los círculos de más alcurnia intelectual. Así, por ejemplo,

20. Molina cita a Charles Bonnet, descubridor de la partenogénesis y campeón del preformismo, señalando que «su hipótesis sobre la evolución de los gérmenes [...], parece la más probable entre todas aquellas que se han imaginado acerca de la propagación de los seres vivientes» (*Memoria*).

ocurrió en Alemania, donde Molina es citado por Kant, poco después de aparecer la traducción alemana del *Saggie sulla storia naturales* (*Akad. Ausgabe,* vol. XIV, 634; citado por Gerbi, 1960, 193) *y* Humboldt, al pasar por Bolonia, intenta visitarlo (*Storia Naturale*, 2.ª ed., 225). Lo mismo sucede con la joven intelectualidad norteamericana. Jefferson en las *Notas en Virginia* se muestra familiarizado con su pensamiento[21]. No obstante, donde sus ideas prenden con mayor fuerza, es entre los jesuitas exilados, como era el caso de Gaspar Xuárez ya citado.

Es la polémica sobre el Mundo nuevo, lo que impulsa a Molina a escribir. Sus obras nacen como una réplica a la tesis que sostenía la «debilidad» o «inmadurez» de las Américas, prententen refutar a Buffon y de De Pauw, corifeos de todos aquellos que *a posteriori* sostuvieron la decadencia de las especies y del hombre en el Nuevo Continente. Desde la publicación del *Compendio Anómino*, el abate se sitúa en esa línea, la misma de Gian Rinaldo Carli, Clavijero, Juan de Velasco y otros jesuitas: Jolis, Paramás, etcétera[22].

Buffon fue el primero en sostener la degeneración de las especies animales en América. Responde el abate que en el Nuevo Continente no se ha producido propiamente una degeneración, sino que las especies son distintas. Y, abundando en algo planteado por el propio Buffon, sostiene que todo es un problema de denominaciones, y que ha sido el afán de los europeos por aplicar sus nombres familiares a especies nuevas, a causa de algún parecido, lo que ha confundido a los científicos. Al afirmar la singularidad de las especies americanas, Molina rechaza la idea de la evolución envilecedora. Acepta las modificaciones en los individuos, pero las considera incapaces de alterar la especie. Buffon y los biólogos de la época, admitían variaciones en los componentes de una especie, como consecuencia del clima, la alimentación o la domesticación, pero sin que ellas importaran la aparición de una nueva variedad; en ese sentido postulaban un *transformismo limi-*

21. 1.ª edición, París, 1782 (en realidad 1784). Jefferson comparte con el abate la idea que la utilización de los nombres del Viejo Continente para designar las especies animales americanas, era lo que había confundido las cosas.

22. Gian Rinaldo Carli, *Delle lettere Americani,* Cosmopoli, Firenze, 1780, 2 vols.; Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México,* Casena, 1780-1781; Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito* (1789); José Jolis, *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco...*, Faenza 1789; José Manuel Peramás, *La República de Platón y los Guaraníes*, Buenos Aires, 1946 (1.ª ed. Faenza, 1793). Entre otros habría que citar también a Moxó, *Cartas Mexicanas*; a Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias e Historia de la Revolución de Nueva España...*, London, 1813; y el hondureño José Cecilio del Valle.

tado. Ahora bien, para Buffon toda variación implicaba necesariamente una degradación, pues pensaba que los seres eran tanto más perfectos cuanto menos han variado. Al mudar se debilitan, porque se alejan de sus prototipos ideales. Por cierto que estos modelos eran los del Viejo Mundo, en cuyo suelo fueron creados todos los animales, pasando luego hacia América, donde casi siempre degeneraron. Es contra este eurocentrismo biológico contra lo que Molina se rebela.

Otro argumento de Buffon para demostrar la inferioridad de América frente a Europa, era la pequeñez de los animales. El francés partía afirmando la superioridad de lo grande sobre lo pequeño. Lo grande —decía— es más estable, lo que significa que permanece siempre más próximo a la forma creada por Dios, y por lo tanto más próximo a Él; lo pequeño, en cambio, es variable, por lo que está más sujeto a corrupción y en consecuencia más alejado de Dios[23]. En síntesis, se pensaba que desde las formas perfectas creadas por Dios, sólo se podía evolucionar hacia formas imperfectas. Buffon atribuía al clima la alteración de la hechura exterior en las especies, lo que hacía que éstas degenerasen necesariamente en América, pues se creía que era el continente que había permanecido más tiempo bajo las aguas, acababa de emerger y aún no ha terminado de secarse. Ello hacía que «los hombres fueran fríos y los animales pequeños, porque el ardor de los unos y el tamaño de los otros dependen de la salubridad y del calor del aire»[24].

Estas fantasías sobre el carácter enervante de los climas cálidos se extendieron en el siglo XVIII, e incluso sirvieron para cohonestar los argumentos de aquellos que sostenían la «servidumbre natural de los indios». Montesquieu, en el *Esprit des Lois,* admitía que en los países cálidos se generaba una natural predisposición hacia la esclavitud; admirando, por el contrario, la libertad que florece entre el frío y el hielo (XV, 7-8; XII, 2).

Molina comparte con Buffon la creencia en un transformismo limitado: en una alteración de los individuos, pero sin que esto signifique la aparición de una nueva especie. Asimismo, piensa que estas alteraciones se deben principalmente a circunstancias climáticas. La diferencia con Buffon reside en que no piensa que toda alteración dentro de la especie signifique necesariamente una de-

23. Buffon seguía en este punto a Plinio, que describía a los animales por orden de corpulencia, y a Aristóteles, que sostenía que lo estable es superior a lo mudable.

24. *Oeuvres compelès de Buffon*, ed. Richard, Paris, Dalangle, 1827-1828, vol. XIX, p. 21; citado por Gerbi, 1960, 13.

generación; por el contrario, en América meridional las especies europeas han experimentado incluso progresos debidos a las favorables condiciones climáticas de este continente. Así, pues, el abate sostiene un transformismo en ambas direcciones, que no significa degeneración, sino tan sólo cambio y adecuación a circunstancias ambientales diferentes. «Son poquísimas —afirma— en la América meridional las especies de cuadrúpedos que se pueden llamar verdaderamente unos mismos con los que vemos en el antiguo hemisferio, y cuyos individuos, o bien conservan la misma estatura, o bien la han aumentado con su perenne propagación y continuo vivir en un clima favorable» (*Hist. Nat.*, 435). Rechaza en definitiva que el clima de América sea enervante para los que habitan su suelo.

Las discrepancias no le impiden respetar y reconocer el gran valor como naturalista del biólogo francés. Lo que ocurre es que «questo grand' uomo e stato male informato su questo punto como in molti altri concernenti la storia naturales d'America»; o bien, que a veces, «questo grand' uomo [...] si lascia trasportar troppo da suoi favoriti sistema»[25]. Muy distinto es el tono que adquiere su discurso cuando se enfrenta con De Pauw. Buffon, además de ser un gran naturalista, no había incluido al hombre en sus apreciaciones sobre la corrupción de las especies en América. Aun cuando en algunos pasajes de su obra, el indígena aparece sujeto a las mismas limitaciones que los animales, y en otros llega a afirmar que la naturaleza ha utilizado en el Nuevo Mundo una escala de distinta magnitud, reconoce que «el hombre es el único a quien midió con el mismo módulo»; procurando dejar especialmente clara esta afirmación en una obra tardía, donde alarmado, quizá, por las proyecciones que han adquirido sus juicios en manos de De Pauw, reitera categóricamente que el americano es igual al europeo, sólo que históricamente más joven[26].

Mucho más temerario, y desde luego, menos circunscrito por la seriedad científica, De Pauw procura demostrar junto con la degeneración de las especies animales, la del hombre. Tanto en las *Recherches philosophiques sur les Américains,* de 1768, como en la

25. «Este gran hombre que a veces se deja llevar demasiado de sus favoritos sistemas»; pero «este grande hombre tuvo tan malos informes de esta materia como de otros muchos puntos concernientes a la historia natural de las Américas» (*H. Nat.,* 432 y 478).

26. *Époques de la Nature*, aquí insiste Buffon en afirmar que América no es un continente degenerado, sino un mundo joven e inmaduro, en que la naturaleza por haber nacido más tarde, nunca ha tenido la fuerza que tiene en las regiones más septentrionales.

réplica a sus confutadores publicada dos años más tarde —*Défense des Recherches philosophiques sur les Américains*— y en otros escritos posteriores[27], sostiene que el americano es un degenerado, físico e intelectual, y que ha perdido hasta el afán y la fuerza para perpetuar la especie. Refiriéndose a los animales, no le basta con afirmar su degeneración, sino que hace escarnio de ellos, en el mismo tono, aunque sin el ingenio con que lo hiciera Voltaire. Fue él quien terminó de poner en ridículo al puma americano, llamándolo «león tímido», «enclenque y cobarde», y describiéndolo como aquel león del cuento que, criado entre ovejas, desarrolló un terrible complejo de inferioridad al ser incapaz de balar y de embestir. Inspirado en ese puma, caricatura mal hecha del león del Viejo Continente, De Pauw travistió al americano en homúnculo, lo presentó como una mala caricatura del europeo. Y no restringió su juicio al campo físico y fisiológico, lo extendió a los talentos, a la cultura y a las posibilidades de desarrollo. Su diatriba encuentra frases que de atrevidas llegan a ser ingeniosas: hablando de la enseñanza, dice que en el Cuzco había una especie de Universidad, «donde ciertos ignorantes titulados, que no sabían leer ni escribir, enseñaban filosofía a otros ignorantes que no sabían hablar». Tanto decaía todo en América, que él mismo De Pauw, sensiblero, se sentía afligido al «ver a la mitad de este globo tan castigada por la naturaleza, que en ella todo era o degenerado o monstruoso»[28].

Las ideas del prusiano prendieron en dos autores que les otorgaron una difusión mucho mayor, gracias a la buena fortuna que hicieron sus obras. Por la circunstancia de ser eruditos prestigiados, transformaron las fantasías de De Pauw de literatura folleti-

27. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Memoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, par Mr. De P... (l'abbé Corneille de Pauw), G. J. Decker, ImDu Roi, Berlin, 1768-1769; 2 vols.; *Défense des Recherches philosophiques sur les américaines*, par Mr. De P..., S.p.i., Berlin, 1770; y (Corneille de Pauw), «Amérique», en *Supplément à l'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Mis en ordre et publié par M...,* M. M. Rey, Amsterdam, 1776-1777, vol. I. pp. 343-354; *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, Amsterdam-Leide, 1773; *Recherches philosophiques sur les Grecs*, par M. De Pauw, G. J. Decker & fils, Berlin, 1788, 2 vols. Molina cita reiteradamente a De Pauw, y de sus obras se refiere especialmente al artículo de la *Enciclopedia*; del cual dice: «Las mismas ideas acerca de la pobreza de las lenguas americanas se encuentran mucho más exageradas en el artículo "América" de la vieja y de la nueva *Enciclopedia*. En él se dice que el diccionario de ellas podría ser escrito en una página, paradoja no solamente increíble, pero repugnante a las primeras luces de la razón indigna de tener lugar en una colección que debe honrar nuestro siglo».

28. *Recherches*, vol. II, 185, y *Discours préliminaire* (citados por Gerbi). Los ingenios y la cultura americana fueron defendidos enérgicamente por Garcilaso, Feijóo y Lope de Vega.

nesca en literatura científica. Uno de ellos es el abate Raynal, que llega a sostener en la *Histoire philosophique et politique de établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes,* que los indios americanos sufren de infantilismo sexual y son casi impotentes. El otro es Willaim Robertson, quien en *The history of America* afirma: «el principio de la vida parece haber sido ahí —en América— menos activo y vigoroso que en el antiguo continente [...]; las diferentes especies animales que le son peculiares, son, proporcionalmente, mucho menos numerosas que las del otro hemisferio [...] La naturaleza fue no sólo menos prolífica en el Nuevo Mundo, sino que también parece haber sido menos vigorosa en sus productos. Los animales pertenecientes originariamente a esta zona del globo dan muestras de ser de una raza inferior: no son tan robustos ni tan feroces como los del otro continente» (Vol. I, pp. 259-261).

Molina escribe sus obras como respuesta a esos detractores, tratando de mostrar de forma objetiva y científica lo que realmente es el continente. No obstante, su réplica alcanza un tono violento cuando entra a polemizar con De Pauw, a quien estima un ignorante presuntuoso, que «ha escrito de las Américas y de sus habitantes con la misma libertad que pudiera haber escrito de la luna y de los selenitas» (*Hist. Nat.*, Prefacio). Como lo señalamos, frente a las afirmaciones sobre la degeneración del indígena, el abate asume una posición histórico-evolucionista, afirmando que todas las sociedades pasan por las mismas etapas en su evolución histórica, y que los indígenas americanos se encuentran en una fase ya superada por las sociedades europeas; pero mucho más próximos a ella que a la barbarie primitiva. Lejos de ser una raza decadente —sostiene—, los americanos poseen una vitalidad mayor que la de los europeos, a quienes ha capturado la molicie y la debilidad que se produce en la última etapa del proceso evolutivo social (Rojas Mix, 1963).

Las ideas anteriores vinculan a Molina con Rousseau, quien en los *Discours sur l'inegalité,* lamenta que la humanidad no se hubiese detenido en la última etapa del proceso evolutivo, que es la civilización salvaje. Los progresos siguientes han acercado al individuo a una aparente perfección, pero en el fondo han producido la verdadera decrepitud de la especie, pues el hombre ha perdido la fuerza juvenil que tiene el «buen salvaje». La obra del jesuita chileno parece infiltrada por los primeros brotes del pensamiento romántico, al que lo vinculan sus aseveraciones sobre la fuerza y la vitalidad creadora de los pueblos primitivos. Ya nos referimos a la irradiación de Herder y Vico en su pensamiento.

11. *Las memorias científicas: la propagación sucesiva del género humano*

Los planteamientos sobre el poblamiento de América, que aparecen en *Sobre la propagación sucesiva del género humano*, señalan a Molina como un hombre de gran intuición científica. Carente casi de fuentes —piénsese lo que ha avanzado la arqueología y etnología—, sus suposiciones concuerdan en gran medida con las modernas teorías que explican los orígenes del americano.

El problema de la aparición del hombre en el Nuevo Mundo es uno de los que han aguijoneado la curiosidad de los científicos. Desde antiguo se bosquejaban teorías: iban de la identificación de América con Ophir y la atribución de un origen semita al americano[29], hasta quienes sostenían, ya en el siglo XVI, que debía venir de Asia (José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias)*.

Molina comienza por rechazar las teorías que postulaban un origen independiente de los hombres en diversos lugares del globo, afirmando que el nuevo continente había sido poblado en varias oleadas y desde distintas partes del mundo. Probada le parece la teoría de un poblamiento desde el Asia, luego que Cook, siguiendo los indicios de Behring, descubriese el estrecho en 1779. Por allí habrían pasado en oleadas sucesivas los pueblos de la Tartaria China, estableciéndose desde el norte hasta el golfo de México. Los últimos en llegar, separados varios siglos de las primitivas migraciones, habrían sido los mexicanos: pueblo más culto que desplazó a los bárbaros que les habían precedido. Sin embargo, no todos los indígenas americanos penetraron por el estrecho de Behring. Los más meridionales, culturalmente distintos de los del norte, no parecen ser tártaros; y, según el abate provenían de la India oriental, llegando a América a través de las islas del Pacífico sur. De éstos, los peruanos y los chilenos serían los últimos en arribar. Por las notables semejanzas que se advierten entre sus respectivas culturas, cree advertir Molina, que serían de índice greco-indio y que habrían pasado a América poco después de la expedición de Alejandro a la India. Finalmente desde Europa noroccidental llegaron corrientes de noruegos, que poblaron el norte de América.

Molina, al sostener que la corriente más antigua viene de Asia, anticipa la teoría de Hrtlicka y «La escuela norteamericana». Empero, habría rechazado el exclusivismo de esta teoría. Las di-

29. Aun cuando los semitas (cananeos, fenicios, cartagineses y hebreos), solían disputar con los egipcios, sobre quiénes habrían sido los primeros en asentar su pie sobre nuestro continente.

ferencias culturales, especialmente las que se observan entre los aborígenes del norte y los del sur, le parece más lógico atribuirlas a vinculaciones con otras culturas que a una diferenciación iniciada después del asentamiento en América. En este punto se acerca a Paul Rivet y a su concepción del origen múltiple del americano.

Las lucubraciones molinianas sobre este aspecto son verdaderamente sorprendentes, sobre todo si se piensa que coinciden con algunas de las más curiosas teorías bocetadas en este siglo, como las de Harold S. Galdwinn, quien en *Men out of Asia* afirma que la última oleada de pobladores serían griegos que llegaron a América desde la India después de la invasión de Alejandro. Es curioso observar cómo, al pronunciarse sobre este problema, su rica fantasía lo lleva a sustentar ideas que tendrán mayor futuro que las de otros sabios de su época. Resulta más acertado que Humboldt, quien basándose en las observaciones que pudo recoger en sus viajes, afirma que las civilizaciones precolombinas se originaron exclusivamente desde Asia.

Sin embargo, ya entonces alguien se había adelantado a Molina. Nada menos que el fundador del derecho internacional, el holandés Hugo Grocio, quien sostenía, en el siglo XVII, que América había sido poblada por asiáticos, escandinavos y oceánicos, afirmando que los peruanos tenían un origen chino...

Lo más sorprendente, sin embargo, es que el abate pensara en un contacto entre la India y América; pues, lo que entonces fue una fantasía, se ha llenado actualmente de sentido con los estudios de Robert Heine-Geldern y Gordon F. Ekholm. Sus investigaciones fueron presentadas en una obra publicada en común en 1949 —*Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern Asia and Middle America*[30]—. Señalaron notables analogías entre las culturas de América y las de la India, de Asia sudoriental y de China. Entre otras, mostraron semejanzas entre el arte del budismo hinayana y ciertas esculturas mayas y en la utilización, en ambas áreas, del loto como motivo ornamental. Similitudes especialmente notables se advirtieron al comparar el modo de ornamentación de la escuela de Amaravati con los edificios de Chiche-Itza. Reconocieron motivos de carácter chino, del siglo VII a.n.e., en la estatuaria de las más antiguas civilizaciones del Perú: la de Chavin; así como influencias de la época Han en México y Guatamala. Sin embargo, mucho más numerosas, serían las huellas de la cultura Dongson, de Indochina, que se manifiesta, sobre todo, en la forma y deco-

30. *Selected Papers of the XXIXth. International Gongress of Americanists*, vol. 1, «The Civilizations of Ancient America», Chicago, 1951, pp. 299-309.

ración de los objetos de metal y en los procedimientos metalúrgicos utilizados por los aborígenes de América del Sur.

Las relaciones entre ambos continentes resultan bien probables, cuando se sabe que en Asia meridional existieron navíos de cerca de cincuenta metros de eslora y que podían cargar de 600 a 700 hombres; es decir, mucho mayores que aquellos con que Magallanes cruzó el Océano Pacífico. A menudo los navíos perdían sus mástiles o sus timones y eran arrastrados a las costas de América. Uno solo que hubiese vuelto, habría bastado para que se supiera, al otro lado del océano, la existencia de un nuevo continente.

Fuera de eso resulta difícil imaginar que toda una serie de técnicas complicadas como la fundición con molde de cera, la extracción del estaño de la casiterita, la aleación de éste con el cobre, la coloración del oro por métodos químicos, el tejido, el itak y el batik, el parasol usado como insignia real, la invención del mismo juego con reglas bastante complicadas (*pachisi* en India y Asia suroriental y *palloti* en México), la existencia de los mismos sistemas cosmológicos, así como la identificación de los distintos puntos cardinales con los mismos colores, pueden ser concebidos en forma independiente, sin que medie ningún contacto entre culturas diferentes (Heine Geldern, 1956).

Análogos argumentos expone Molina para afirmar la emigración de peruanos y chilenos desde la India: «Yo creo que esta emigración es contemporánea o un poco posterior a la excursión de Alejandro hasta la desembocadura del Indo. Los remotos conocimientos de los chilenos, para no hablar de los peruanos, en el arte del tejido, del teñido, de la fusión de los metales, en el cultivo de las plantas gramíneas, que utilizaban en su pan fermentado con levadura, en la táctica militar, en la hidráulica, en la astronomía, en el juego de ajedrez, de las tablas y de la bola; y, sobre todo, la estructura de su lengua, que dispone de duales, aoristos, participios para todos los tiempos, de todo tipo de composición y, lo que es más admirable, de gran cantidad de vocablos netamente griegos y con la misma significación (cf. *Hist. Nat.)*, no dejan duda sobre su origen greco-indio» (*Memoria sobre la propagación sucesiva del género humano*).

Sus concepciones parecen aquí entrar en contradicción con las expresadas en otra parte. En los *Saggios* el abate desarrolla una sociología histórica «evolucionista»; convencido de que al seguir el mismo curso histórico toda sociedad humana es capaz de formarse idénticas ideas sobre el hombre, el mundo, el más allá, etc. (Rojas Mix, 1963). En cambio, en esta memoria aparece como «difusionis-

ta», atribuyendo la formación de los grandes imperios americanos al contacto con pueblos de alta cultura.

Semejante discordancia se advierte entre el pensamiento histórico y sus concepciones biológicas. Mientras desarrolla una «sociología evolutiva» para comprender la sociedad, en el campo biológico se mantiene en la línea del pensamiento *fijista*. Es cierto que tomando aisladamente algunos párrafos podría considerársle un biólogo evolucionista; pero, hay que medir el párrafo dentro del contexto; y éste jamás sugiere la idea de modificación de la especie más allá de los términos aceptados por la biología de Linneo y Buffon. Su novedad —y no es insignificante— es afirmar que la modificación de los individuos no significa necesariamente la degradación de la especie.

El pensamiento de Molina, apunta en varias direcciones no siempre concordantes. No por ello desmerece como pensador; pues, si bien no creó un sistema que todo lo explica, nos legó una obra rica en fecundas sugerencias, como aquellas que sólo conciben los espíritus de intuición poderosa y de fantasía no domeñada por la excesiva erudición.

12. *Para concluir*

A Molina podríamos ubicarlo, con justeza, entre los autores que inauguran el método analógico aplicado a la comprensión del proceso histórico. En este punto aparece emparentado con pensadores tan modernos como Splenger y Toynbee.

Sin embargo, en su ensayo de comprensión histórica hay una inversión de perspectivas. No parte de la construcción de un esquema ideal, de acuerdo con el cual se desarrolla la historia universal, y al que es preciso subordinar las diversas experiencias históricas singulares. Por el contrario, se aboca al estudio de un solo país, Chile (que en su obra viene a representar toda América), y a partir de él construye un esquema de la historia, válido para toda la humanidad, en el que los americanos aparecen ubicados en un estado intermedio de evolución, ya superado por las sociedades europeas. De este modo quiere afirmar que los pueblos del Nuevo Mundo no son sociedades degeneradas, sino que han tenido un ritmo de progreso más lento. Refuta así la invectiva que encendió el sentimiento americanista de los jesuitas en exilio, que todo en América degeneraba: la naturaleza, las especies animales y los hombres (cf. Rojas Mix, 1991; 1992, así como Cornelio de Pauw, en la obra ya citada *Recherches philosophiques*).

Este planteamiento, inusitado en la época, da a su obra un

carácter apologético, justificado si se piensa en las circunstancias en que fue escrita. Europa miraba a América con atención en esos momentos, procurando comprenderla; pero no como una entidad singular, sino aplicándole sus propios patrones valorativos. El prejuicio puritano, expresado en la idea de pueblo elegido, no quedó limitado a los anglosajones, trascendió, configurando una mentalidad europea, válida para todo el continente. Los propios españoles, desempolvaron los textos de Aristóteles para justificar que el aborigen americano era de aquellos pueblos destinados, por su condición, a una servidumbre natural.

En realidad, la historia de Europa demuestra la incapacidad del europeo para valorar al mundo como no sea en conformidad a su propia idea de la existencia. Semejante limitación de perspectivas, se agudizaba todavía más en la época de Molina, en la cual se pensaba el Cosmos en términos de creación y, como tal, concebíaselo como acabado e intransformable.

América, al no encuadrar en las estructuras europeas conocidas, inducía a apreciaciones negativas. Se carecía de la visión necesaria para pensar el continente como algo distinto y singular. Toda desemejanza con Europa atribuíase a degradación. Incluso los animales se clasificaron de acuerdo a sus semejanzas con las del Viejo Mundo, y no a modo de especies distintas, considerando las diferencias como formas extraviadas de aquéllas.

Molina captó esa circunstancia, según se advierte en su *Historia Natural.* La falsa idea de América —afirma— proviene del abuso de aplicar a su antojo, y sin verdadero discernimiento, los nombres de las cosas del Viejo Mundo, a las que en el Nuevo presentaban alguna leve semejanza o conformidad con ellas (*Hist. Nat.,* 454). De ahí derivarían las ideas sobre corrupción del continente y los ejemplos de ciervos pequeños, osos pequeños, etc., que se citan en favor de esas teorías (*Hist. Nat.,* 455). En la época arreciaban las apreciaciones de este tipo. El abate respondió afirmando que América no era un continente corrompido, sino de desarrollo más tardío y, para demostrarlo, construyó el esquema morfológico de la historia, en uno de cuyos horizontes de desarrollo lo sitúa.

Por otra parte, proclama «la singularidad de América»: El continente no es aprehensible de acuerdo con los valores y formas europeas, tiene sus propios valores y formas. Sus especies, tanto vegetales (*Com. Anón.,* 201) como animales (*Hist. Nat.,* 455), no son las mismas, y a lo más, son de apariencia semejante. Cada región tiene formas propias, producto de una transformación biológica, condicionada por el clima (*Hist. Nat.,* 477 y 486).

El valor de Molina radica principalmente en este punto. Nadie en su época supo señalar como él la singularidad de Nuestra América. Su obra inicia la moderna reflexión sobre el hombre y su circunstancia; camino por donde muchos de nuestros intelectuales se han aventurado, de una manera u otra, y cuyas obras constituyen el corpus básico de un pensamiento y una filosofía que podemos llamar con rigor «americana».

BIBLIOGRAFÍA

Ronan, Ch. E. y W. Hanisch (1979), *Epistolario de Juan Ignacio Mollina S.J.*, Santiago de Chile.

Barros Arana, D. (1881), *Revista Chilena* I, 289.

Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Guadarrama, Madrid, 1941.

Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea*, Guadarrama, Madrid, 1941.

Jaramillo Barriga, R., «El abate Juan Ignacio Molina, primer evolucionista y precursor de Theilhard de Chardin»: *Mapocho* III-III/11.

Molina, A., *Memorie di Storia Naturale lette in Bologna...*, Bologne, 1821.

Rostand, J. (1958), «Les grands problèmes de la biologie au XVIIIe siècle», en *Histoire Générale des Sciences II: «La Science Moderne (de 1450 a 1800)»*, PUF, Paris.

Rinaldo Carli, G. (1780), *Delle lettere Americani,* Cosmopoli, Firenze, 2 vols.

Gerbi, A. (1960), *La Disputa del Nuevo Mundo*, FCE.

Rojas Mix, M. (1963), «La idea de la historia y la imagen de América en el abate Molina»: *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, X/1.

Heine Geldern, R. (1956), «El origen de las civilizaciones antiguas y las teorías de Toynbee»: *Diógenes* IV/13, IV/13.

Rojas Mix, M. (1991), *Los cien nombres de Américas: Eso que descubrió Colón*, Lumen, Barcelona.

Rojas Mix, M. (1992), *América Imaginaria*, Lumen, Barcelona.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO POLÍTICO DE LA INDEPENDENCIA TARDÍA: EUGENIO MARÍA DE HOSTOS Y JOSÉ MARTÍ

Liliana Giorgis y Adriana Arpini

1. *El Caribe en la segunda mitad del siglo* XIX

El ciclo de la independencia en la parte continental de América latina abarcó el primer tercio del siglo XIX. La Batalla de Ayacucho (9 de diciembre de 1824) significó el cierre de la gesta emancipatoria, iniciada con el objetivo de suprimir el poder colonial español; hecho que dio lugar a la quiebra de las instancias jurídicas, administrativas y gubernamentales vigentes. La ruptura del régimen colonial abrió un proceso de características heterogéneas, durante el cual quedó en evidencia una singular gama de conflictos sociales que requirieron ser canalizados bajo nuevas formas. Esta situación se extendió a lo largo del siglo XIX, hasta la constitución de los estados nacionales «modernos». El aspecto político del proceso independentista estuvo, en sus comienzos, sostenido ideológicamente por la versión latinoamericana de la Ilustración; posteriormente, la problemática social fue asumida desde la perspectiva del romanticismo social; desde las últimas décadas del siglo las polémicas entre tendencias positivistas y espiritualistas repercutieron en la consolidación de los estados nacionales. La historia de las luchas por la libertad, que tuvieron lugar durante el siglo XIX, fecundó en el continente la utopía bolivariana de la Patria Grande y la producción de discursos libertarios y civilizatorios.

En el Caribe, en cambio, el poder colonial se perpetuó hasta los últimos años del siglo XIX, dando lugar a procesos diferentes de los acontecidos en la región continental. Las Antillas españolas habían sido, para América latina, la puerta de entrada del coloniaje y fueron, asimismo, las últimas en desprenderse del dominio penin-

sular. En este contexto la aspiración común a la independencia provocó situaciones y acontecimientos singulares en la geografía isleña. Una de sus características sobresalientes es la continuidad de un sistema económico dependiente de los intereses metropolitanos, basado en la plantación esclavista. Es decir, en una forma de explotación agrícola destinada a la producción de azúcar, café, tabaco, estrechamente vinculada con el tráfico de negros esclavos. Razón por la cual la lucha por la independencia, en Cuba y Puerto Rico, estuvo ligada a la causa abolicionista. La problemática política y social generó un abanico de posiciones diferentes y de enfrentamientos ideológicos, tanto en las islas como en la península. En líneas generales las tendencias giraron en torno a una variada gama de matices, muchas veces cruzados o superpuestos, entre intereses autonomistas o independentistas, monárquicos o republicanos, conservadores o liberales, cuyo ámbito de discusión oficial más frecuente fueron las Cortes españolas.

Recién en la década del 1860 se profundizó la exigencia independentista, en una dinámica de autoafirmación, que culminó con los Gritos de Lares, el 22 de setiembre de 1868, conducido por Ramón Emeterio Betancés en Puerto Rico, y de Yara, el 10 de octubre del mismo año, liderado por Carlos Manuel de Céspedes en Cuba. Los acontecimientos que se sucedieron a partir de estos episodios tuvieron desarrollos y resoluciones históricas, sociales y políticas diferentes en cada una de las islas; sin embargo, estuvieron inscritos en un horizonte conflictivo común, dado por la permanencia del régimen colonial. Las acciones respondieron, también, a motivaciones axilógicas, propiciando un grado de madurez suficiente para afirmar las posibilidades de una vida libre de ataduras jurídicas, económicas, políticas y sociales impuestas hasta entonces por la corona.

Este singular episodio de la historia antillana, signado por los nombres de Betancés, Hostos, Céspedes, Martí, Luperón, entre otros, estuvo orientado por un conjunto de aspiraciones comunes: el anhelo de la independencia, el ideal de una Confederación Antillana vinculado al proyecto latinoamericanista de inspiración bolivariana, la voluntad de organización política bajo la forma republicana y federativa, la búsqueda de soluciones para los problemas sociales referidos a la abolición de la esclavitud, la educación común, la justicia social. El debate en torno a todas estas cuestiones, que en el continente se dio en consonancia con el afianzamiento de los estados nacionales dentro de un marco jurídico constitucional, en las Antillas españolas estuvo atravesado por las luchas de emancipación y acechado por los intereses del cre-

ciente expansionismo norteamericano. Por estos motivos, el ciclo que se abrió en 1868 y se extendió hasta los últimos años del siglo XIX, puede ser denominado *Ciclo de la Independencia Tardía.* La conquista de la autonomía respecto del régimen español fue el elemento nuclear de la actividad teórica y práctica plasmada en el discurso libertario antillano. La complejidad del proceso permitió, además, anticipar el peligro que la penetración norteamericana significaría para el destino de las islas y del continente. Ello obligó a incorporar nuevos elementos al análisis de la situación geopolítica, de modo que el discurso independentista, desde la óptica antillana, se abrió a la consideración de la importancia de las islas para el equilibrio del continente. Más aun, favoreció un proyecto que trascendía de la problemática local hacia la continental, e incluso daba lugar a la afirmación de ideales de libertad, dignidad y justicia como valores humanos.

Hostos y Martí son, por su proyección continental y por su condición de interlocutores de la intelectualidad hispanoamericana, las figuras más representativas del proceso antillano de la independencia tardía. Sus escritos constituyen ejemplos de una forma discursiva que asumió el saber filosófico epocal en función de la solución de problemas sociales y políticos específicos.

2. *Eugenio María de Hostos*

Eugenio María de Hostos nació en Mayagüez, Puerto Rico, el 11 de enero de 1839 y murió en Santo Domingo, República Dominicana, el 11 de agosto de 1903. El puertorriqueño nos ofreció una semblanza de sí mismo, de su ajetreada vida y de su profusa labor cuando se definió como «un hombre que peregrina por América latina pidiéndole patrióticamente que camine sin inconsecuencias hacia el fin lógico o histórico que le espera» (OC, VI, 275)[1]. Efectivamente, la premisa que sostuvo y orientó toda la actividad teórica y práctica del puertorriqueño fue la libertad y dignificación de las Antillas, reconociendo que ello contribuiría a fortalecer la independencia ya conquistada por los pueblos latinos de América y a asegurar el equilibrio continental. Podemos decir que este ideal regulador presentó diversas modulaciones a través de las distintas etapas de la producción hostosiana. La densidad de sus escritos nos revela, por una parte, que se trató de una reflexión atenta a las exigencias de la conflictiva realidad antillana de la

1. Salvo indicación contraria citamos la *Obra Completa* de Hostos por la Edición Conmemorativa del Gobierno de Puerto Rico de 1939.

segunda mitad del siglo XIX; y, por otra parte, que atestiguó la voluntad de transformación y autoafirmación de un nuevo sujeto social emergente. Voluntad política que asumió la perspectiva histórica del fragmento «más débil» —es decir, la peculiar situación de Puerto Rico en el marco de la «cuestión de las Antillas»—, sin perder de vista la totalidad —esto es la problemática socio-política de la independencia tardía— (Hostos, 1954, 98).

A los efectos del análisis, es posible distinguir tres momentos en la producción teórico-práctica de Hostos. El primero se extendió desde 1852 hasta 1879 y correspondió a su experiencia de juventud. Comprendió los años de formación en el Instituto de Segunda Enseñanza de Bilbao, España, y los estudios de Derecho en la Universidad Central de Madrid. Allí asistió a las lecciones impartidas por Julián Sanz del Río, consustanciándose con los lineamientos fundamentales del krausismo español y con la Filosofía del Derecho de Ahrens. La libre asimilación del ideario krausista configuró el núcleo teórico del pensamiento hostosiano, inextricablemente ligado con su experiencia de los acontecimientos que culminaron con la Revolunción septembrina (La Gloriosa), en España, y con los Gritos de Lares y Yara, en las Antillas. En los escritos de esta época —artículos periodísticos, novelas, epistolario, páginas del *Diario*— puso de manifiesto su convicción de que la transformación política era necesaria para la transformación social, tanto en la península como en las islas. En relación con éstas desarrolló una intensa campaña como propagandista en favor de la autonomía y de la abolición de la esclavitud. En 1868, ante las respuestas inconsecuentes y la debilidad práctica de la República con respecto a las Antillas, se produjo la ruptura de Hostos con España, documentada en el discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid la noche del 20 de diciembre (OC, I, 97-108), y la radicalización de su posición independentista. Comenzó, entonces, su peregrinación por América y su campaña por la independencia de las Antillas. Tras una breve permanencia en Nueva York, recorrió Colombia, Perú, Chile (primera estancia prolongada, 1873-1874), Argentina, Brasil. Se estableció por breve lapso en la República Dominicana (1875-1876); retornó a Nueva York y de allí pasó a Venezuela, donde contrajo matrimonio con doña Belinda de Ayala Quintana.

De regreso en la República Dominicana, en 1879, se inició la segunda etapa de la trayectoria hostosiana, que se extendió hasta 1897, caracterizada principalmente por la labor de educador que desarrolló en Santo Domingo (1879-1887) y en Chile (1889-1898). Como tal, Hostos bregó por la incorporación de modernas técnicas pedagógicas, por la utilización del método científico y por la

educación integral de la mujer. Durante este período produjo la mayoría de sus escritos pedagógicos y didácticos (recogidos en distintos volúmenes de la OC), también preparó sus obras sistemáticas: *Tratado de Sociología* (OC, XVII), *Lecciones de Derecho Constitucional* (OC, XV), *Tratado de Moral* (OC, XVI). Todo ello sin abandonar la actividad periodística a través de la cual continuó su campaña por la independencia de Cuba y Puerto Rico. Es posible encontrar en los escritos sistemáticos alusiones expresas al positivismo de Comte y Spencer, hecho que no obsta para inscribirlo lisamente entre los seguidores de esta doctrina. Antes bien, Hostos incorporó críticamente aquellos elementos del positivismo que propiciaban una respuesta, de trazo modernizador, a las necesidades de las sociedades latinoamericanas decimonónicas. Esa incorporación, amalgamada con la matriz krausista de su pensamiento, favoreció la configuración de un todo coherente y original en la línea del krauso-positivismo.

En 1898 el maestro mayagüezano partió de Santiago de Chile con destino a Nueva York, donde se incorporó a las actividades de la Sección Puerto Rico del Partido Revolucionario Cubano. Se inició, así, la tercera y última etapa de la trayectoria hostosiana. Apenas perpetrada la invasión norteamericana a Puerto Rico, el 25 de julio de 1898, fundó la Liga de Patriotas Puertorriqueños, de la cual fue presidente, con el propósito de alcanzar fines sociales antes que plantear la lucha por el poder. Que la Liga no persiguiera un fin político inmediato, no implicaba que careciera de una política. Esta consistía en llevar adelante la tarea civilizadora de «formar un pueblo» (OC, V, 29-33). Tal como surge de los escritos correspondientes a este momento de la trayectoria hostosiana, su respuesta ante los acontecimientos que se precipitaron entonces en las Antillas fue, sobre todo, ética y cívico-pedagógica. Sostuvo que la manera de conquistar y defender la libertad civil y política sería realizando un esfuerzo supremo por civilizarse. Para ello era necesario, en el plano social, realizar una tarea masiva de educación popular en todos los aspectos y niveles, con el propósito de promover la «toma de conciencia» de los problemas urgentes en ese momento crucial de la historia puertorriqueña; y en el plano político, organizar jurídicamente el Estado nacional. Ello pondría a cada habitante de la Isla en condiciones de hacer valer sus derechos, ejercitando su deber —«derecho armado»—, y evitar, por medio del plebiscito, que la situación de «ciudadanos accidentales de la Unión Americana» se prolongara contra su voluntad (OC, V, 7-9 y 298-300).

La preocupación de Hostos por comprender la problemática

social y política de las Antillas y por vehiculizar respuestas para las mismas, quedó planteada en su producción discursiva mediante una estrategia categorial organizada en torno a la dicotomía «barbarie / civilización». Ambos términos, considerados como categorías sociales, comunican no sólo contenidos semánticos, sino también ideológicos y valorativos, que les confieren la capacidad de orientación axiológica del obrar. Aunque esas categorías se encuentran en el conjunto de la producción hostosiana, presentan acentuaciones semánticas y axiológicas que no son constantes a lo largo de su trayectoria, en virtud de la relación dialógica entre pensamiento y realidad y de la evolución del pensamiento del puertorriqueño dentro del ambiente intelectual finisecular. Así, con la categoría de «barbarie» Hostos aludía, en la primera etapa, a la situación de esclavitud, desigualdad e injusticia de la colonia y a la forma monárquica de gobierno, mientras que con «civilización» refería posiciones vinculadas a las tesis abolicionistas e independentistas y a la conquista de igualdad, libertad y justicia mediante la forma republicana y federativa de organización política. Si bien las marcas semánticas ligadas a la educación y a la cultura se mantuvieron como componentes de la categoría «civilización», ésta adquirió, en la última etapa de la producción hostosiana, nuevos componentes relacionados con las ideas de orden y organización racional; en tanto que «barbarie» incorporó contenidos que insinuaban desorden, irracionalidad, explotación, fuerza bruta (Arpini y Giorgis, 1991, 49-62).

A nuestro juicio, estas categorías adquieren por momentos rasgos que las aproximan al pensamiento ilustrado de la etapa independentista, tal como se desarrolló en el sector continental de América latina, o a la comprensión romántica de la realidad social, de la que Domingo Faustino Sarmiento ofreció un ejemplo consumado. Esto confirma el sentido modernizador del discurso hostosiano, aunque su pensamiento puede ubicarse con mayor precisión si se tiene en cuenta el afianzamiento del espiritualismo racionalista durante el último tercio del siglo XIX latinoamericano, y su enfrentamiento con las primeras manifestaciones del positivismo en las postrimerías del siglo. En efecto, el pensamiento filosófico-político de la independencia tardía, en el caso de Hostos, se nutrió de muchas fuentes, especialmente del racionalismo krausista en sus vertientes española y belga, y de la crítica asimilación del evolucionismo spenceriano y del positivismo comtiano, dando lugar a la progresiva configuración krauso-positivista. Cabe señalar que estas orientaciones del pensamiento fueron libremente procesadas y reformuladas por Hostos, a fin de lograr una cabal interpretación de

la compleja realidad antillana finisecular y de anticipar, mediante el ejercicio de la función utópica, nuevas orientaciones del obrar, presionando sobre los límites de lo imposible relativo de la época (Roig, 1995, 244). A partir del diálogo constante con la realidad y de la tensa relación entre lo dado y lo posible pergeñó nuestro autor sus más originales aportaciones en el ámbito de la sociología y de la moral.

A través de los escritos sistemáticos es posible acceder al núcleo epistémico fundamentador del pensamiento y el actuar del puertorriqueño. En su *Tratado de Moral* manifestó un singular reordenamiento del saber ético epocal, con fines pedagógicos y político-sociales orientados a la concreción del ideal civilizatorio. Otro tanto sucede con el *Tratado de Sociología*, que constituyó el primer esfuerzo coherente, realizado en América latina, por dotar de autonomía científica un saber social, que había alcanzado vigorosos desarrollos durante el siglo XIX en estrecha relación con otras formas de saber, y aparecía, muchas veces, incorporado en el discurso ético, político o pedagógico. Por esa razón, este escrito hostosiano publicado póstumamente, en 1904, ha sido considerado como indicador de la «fase fundacional» de la sociología latinoamericana (Poviña, 1959, 343 y Giner, 1963, 215-129).

El «orden moral» y el «orden social» fueron los objetos de estudio de cada una de las disciplinas desarrolladas por Hostos en sendos tratados. La Moral, en cuanto disciplina culminante del edificio de las ciencias, tenía para Hostos el propósito de «descubrir, conocer, realizar y poseer el bien». Lo cual se verificaba tanto en el plano de la conciencia individual, dando lugar a la Moral Subjetiva, como en el de las costumbres constituidas en normas sociales, originando la Moral Social y la Objetiva. Pero, en todos los casos, la Moral hostosiana encontró su fundamentación última en un principio que remitía a la existencia de un orden moral natural (Moral Natural): «Todos los fines de la vida racional, así en los individuos como en las sociedades, concurren a la realización del plan mismo de la vida» (OC, XVI, 39). La idea de orden moral cumplió diversas funciones: desde el punto de vista metafísico, era un principio fundante; desde el punto de vista histórico, se presentaba en diversos grados de realización; y en tanto idea reguladora del obrar, era un principio ético individual y social. Para Hostos el sujeto de la Moral era el «hombre completo», es decir, el hombre como un todo individual que comprende la corporalidad, la afectividad, la voluntad y la racionalidad, y que además se halla integrado en órganos sociales. De modo que la potencialidad realizativa del hombre se desplegaba tanto en un

plano subjetivo —«fuerza conscia»—, como en un plano objetivo o social —«civilización»—. Es decir que el hombre trasciende de lo subjetivo a lo objetivo en la medida que sólo puede realizar los fines de su vida, contribuyendo a la realización de los fines de la sociedad. Esto es así en virtud de que el hombre completo es también «hombre social». Ahora bien, Hostos reconoció la existencia de tensiones y conflictos por los que los principios y deberes quedaban enfrentados a los instintos, pasiones e intereses egoístas, y el progreso moral al progreso material; de modo que el crecimiento en pos de lograr la «conscifacción» y la «civilización» no era parejo: «debajo de cada epidermis social late una barbarie» (OC, XVI, 98). Con ello puso en entredicho el grado de civilización alcanzado por las sociedades occidentales más evolucionadas, tanto las europeas como la norteamericana.

Cabe señalar que, tal como surge de los escritos hostosianos, la vida social arraigaba en una instancia anterior a la vida individual consciente: la necesidad que los hombres tienen unos de otros para realizar los fines de la vida. Esto implicaba el mutuo reconocimiento de su valor intrínseco, en cuanto miembros de la Humanidad. De tal reconocimiento surgían deberes, y antes que nada el deber de conservar y salvar la dignidad humana; pero también surgían derechos. La defensa de los derechos, tanto los del individuo como los de la sociedad, constituían un deber moral. Esto es «el derecho armado del deber». La educación cumplía, en este sentido, una función principal en cuanto fuerza pacífica para el despliegue de las potencias civilizatorias. No obstante Hostos señaló que en ocasiones especiales no bastaba con cumplir el deber, entonces era necesario exigir que se cumpliera el derecho apelando, incluso, a las armas de la fuerza. Tal era el caso de las Antillas sometidas a la barbarie del lazo colonial.

Por otra parte, la Sociología, considerada por Hostos como el estudio de las leyes de la sociedad, proporcionaba el conocimiento de las bases naturales de la organización social con el fin de lograr la mayor felicidad social. Esas leyes apuntaban al ordenamiento armónico de la sociedad (Ley de la Conservación), mediante la regularidad de la asociación (Ley de la Sociabilidad), la estructuración de la economía (Ley del Trabajo), el equilibrio jurídico (Ley de la Libertad), el perfeccionamiento social (Ley del Progreso) y el esfuerzo proporcionado a la conquista de la civilización (Ley del Ideal). El asidero común de estas leyes se encontraba en el «instinto de conservación», nivel constitutivo de la sociedad y posibilitante de todo el complejo proceso de humanización. Dicho proceso se cumplía según una dinámica que iba de lo individual a lo

colectivo y de lo orgánico/natural a lo racional/cultural. La conservación, en cuanto fuerza vital impulsiva, necesitaba ser organizada racionalmente. Esto dio lugar, por una parte, a la doctrina evolutiva de «los estados sociales»: salvajismo, barbarie, semibarbarie, semicivilización, civilización; y por otra parte, a la «sociorganología» o doctrina de los «órganos sociales»: familia, municipio, región, nación, estado internacional. Con respecto a lo primero, sostuvo Hostos que:

> Todo el proceso de la vida de las sociedades humanas, desde el punto de partida hasta el punto de término, es un proceso ascensional en el que se elevan desde el bajo nivel de salvajismo, hasta el alto nivel del industrialismo, del intelectualismo y del moralismo que debían caracterizar los períodos de civilización completa (OC, XVII, 100).

En la perspectiva del autor, industrialismo, intelectualismo y moralismo, se habían exteriorizado en forma parcial o alternativa en algunos pueblos, pero nunca se habían presentado simultáneamente como resultado del desarrollo omnilateral y recurrente de todos los órganos y funciones sociales. De modo que la «civilización completa» seguía siendo un objetivo para la humanidad, no realizado históricamente. Ahora bien, Hostos sostuvo que la organización de la sociedad no podía quedar librada a la espontánea sabiduría de la naturaleza; había de ser, por el contrario, científica, racional y consecuente con los derechos y deberes de los individuos. En este sentido la Sociología era también un saber acerca de lo nacional, que daba cuenta de un proyecto de organización con fuerte sentido normativo, basado en el pacto de constitución y la democracia representativa, de modo que hiciera posible la institución del Estado legítimo y el desarrollo interior en todos los planos: industrial, comercial, intelectual, moral. Ante las dificultades del momento: la invasión norteamericana a Puerto Rico y la necesidad de «armar» un pueblo largamente aletargado por el coloniaje, la solución ético-política de Hostos conjugó los ideales del humanismo ilustrado, la concepción krausista del Derecho como «condición para la vida» y el modelo iusnaturalista sobre el origen y fundamentación del Estado.

> El individuo —dijo Hostos— no se asocia para enajenar su individualidad, sino para combinarla; no para aniquilar sus facultades, sino para vigorizarlas; no para ceder su libertad, sino para modelarla en el molde del derecho connatural a cada hombre; no para cejar ante el impulso de la masa, sino para ser coeficiente de ese

mismo impulso; no para trocar independencia por pan, sino para dar trabajo por independencia; no para vegetar inconscientemente, sino para vivir de su dignidad, de su razón y de su conciencia (Sambrano Urdaneta y Ramos, 1989, 296).

La idea de un Estado Internacional, postulado por el mayagüesano como quinto rango de la Sociorganología, enraizaba también en la tradición de la Ilustración y en las reformulaciones belga y española del «Ideal de la Humanidad» de Krause. Se trataba de un internacionalismo éticamente acentuado por cuanto tomaba en cuenta el valor intrínseco de los individuos y de las naciones apelando a la noción de «autonomía» y al principio de «federación».

El proyecto civilizatorio pergeñado por Hostos se articuló sobre una idea progreso conducente al logro de la civilización perfecta, tanto para los individuos, como para las sociedades y la humanidad en su conjunto. Su propuesta fue, en parte, coincidente con los lineamientos característicos del discurso modernizador que alcanzó hegemonía en muchos países de América latina durante la segunda mitad del siglo XIX. Efectivamente, en muchos de sus escritos, producidos durante su viaje al sur (entre 1870 y 1873) y, posteriormente, durante su estancia prolongada en Chile (desde 1889 hasta 1898), se advierte que Hostos participó no sólo teóricamente, sino de manera muy activa en la concreción de importantes aspectos vinculados al proyecto modernizador en estos países. Aspectos tales como la reorganización de la riqueza, la mecanización de la producción, la incorporación de inmigrantes, la renovación en el plano educativo, la comunicación mediante el tendido de vías férreas y cables telegráficos, fueron temas frecuentes de sus artículos periodísticos. Sin embargo, tanto su discurso como su participación en dicho proyecto estuvieron fuertemente matizados y condicionados por otro elemento que fue directriz de su pensamiento: su actividad como propagandista de la independencia antillana. Así pues, la utopía civilizatoria hostosiana, gestada en el cruce entre elementos compartidos del proyecto modernizador y el ideario antillanista, presentó rasgos distintivos respecto de aquel discurso decimonónico. Las nociones de emancipación activa y de integración de los pueblos hermanos del continente fueron, para el puertorriqueño, cara y ceca de una misma moneda: «los hombres que más valen en su patria —dijo—, no valen en América latina para nada si no llevan clavado en su cerebro el aguijón del porvenir colectivo de estos pueblos» (OC, VII, 271). En síntesis, su utopía civilizatoria articuló tres dimensiones, cada una de las cuales respondió a la necesidad de resolver problemáticas concretas: la de organizar y consolidar en la civilización a las

naciones jóvenes de América; la de conquistar la independencia de Cuba y Puerto Rico, afianzar la de Santo Domingo, y lograr, mediante la Confederación Antillana, el equilibrio del continente; la de asegurar que los vínculos entre las naciones poderosas y las de reciente formación se basaran en el derecho y no en la fuerza bruta, condición indispensable para garantizar el decoro e integridad de la vida humana.

2. *José Martí*

José Martí nació en La Habana, Cuba, el 28 de enero de 1853 y murió en la zona cubana de Dos Ríos el 19 de mayo de 1895. En 1865, apoyado por el maestro Rafael María de Mendieve, ingresó a la Escuela de Instrucción Primaria Superior de Varones y un año más tarde fue admitido en el Instituto de Segunda Enseñanza de La Habana. A partir de 1868, con el comienzo de la Guerra de los Diez Años, Cuba respiraba un clima político dentro del cual se fue acentuando un progresivo quiebre de sus relaciones con las estructuras jurídico-administrativas que el gobierno peninsular mantenía en la isla bajo el signo del coloniaje. En esta atmósfera Martí publicó en 1869 su primer artículo político, en un número de *El Diablo Cojuelo*, criticando a quienes, una vez declarada la Guerra, dividían su mirada entre Yara y Madrid. La respuesta del jóven cubano en este artículo, «O Yara o Madrid» (OC, I, 31-36)[2], anticipaba su convicción en favor de la plena independencia de Cuba. Así, a partir de 1869 Martí empezó a manifestarse públicamente en pos de la libertad de su patria y la de los hombres de su sociedad. En octubre del mismo año fue acusado del delito de infidencia contra el gobierno español y, en abril de 1870, condenado a seis años de presidio político. Ingresó con 17 años de edad a la Cárcel Nacional y, de allí, fue destinado a la sección carcelaria de Las Canteras de San Lázaro. A raíz de las gestiones de su madre, Leonor Pérez y Cabrera, y de su padre, Mariano de los Santos Martí y Navarro, se conmutó su pena por la de ser trasladado a la península. Su primera deportación a España (1871-1874) le permitió continuar sus estudios. En 1871 comenzó la carrera de Derecho en la Universidad Central de Madrid. Martí se trasladó tres años más tarde a Zaragoza, donde terminó su carrera de Derecho y obtuvo por ella una certificación constando que había concluido satisfactoriamente sus estudios de licenciado en Derecho

2. Citamos los escritos martianos por las *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Civil y Canónico. En 1874, también en Zaragoza, terminó la Licenciatura en Filosofía y Letras. Estos momentos de la biografía martiana son importantes en relación con el peculiar contexto histórico de la independencia tardía y con las raíces de la interpretación elaborada por el cubano acerca de los epocales enfrentamientos ideo-políticos gestados tanto en España, a raíz de las luchas republicanas contra la monarquía, como en Cuba, por el debilitamiento de los proyectos autonomistas y la pujante radicalización de la solución independentista.

En el transcurso de estos años Martí inició también una importante actividad dentro del periodismo político y cultural hispanoamericano. Comenzó entonces a manejar su pluma con el fin de plasmar en el papel una representación de los escenarios más conflictivos de su tiempo. Como fruto de su experiencia en Las Canteras de San Lázaro y de su posterior destierro ultramarino Martí recogió importantes elementos de análisis sobre dos cuestiones centrales en su pensamiento. Una, la problemática de la desigualdad en las condiciones sociales de vida y, otra, el discordante funcionamiento jurídico-administrativo de un gobierno con intereses ajenos a las necesidades y demandas de su patria. En torno a estos temas él escribió «El Presidio Político en Cuba» (OC, I, 45-74), publicado en 1871 por la imprenta madrileña de Ramón Ramírez, y «La República española ante la Revolución cubana» (OC, I, 89-98), folleto de 1873 que fue editado también en Madrid por la imprenta de Segundo Martínez. Estos textos fueron la manifestación de un desplazamiento que llevaba hacia el plano discursivo un mosaico de situaciones cotidianas, cuya descripción apuntaba a poner al descubierto las tensas relaciones entre España y Cuba. La difusión de los artículos martianos promovió el ejercicio de una mirada crítica concentrada, principalmente, en la problemática social y política que acarreaba la permanencia de la esclavitud y de la explotación colonial en la isla. Sin embargo, las denuncias del autor no fueron contra España sino contra el régimen de la tiranía colonial y monárquica.

La península, durante el período que abarca desde 1868 hasta 1874, respiró un aire democrático y liberal. Esto significó un importante reordenamiento en las estructuras políticas y académicas de la época. Los hechos más representativos de este momento fueron la declaración de la I República Española y, con ella, la renovación de las direcciones teóricas y prácticas que los representantes del movimiento krausista imprimieron al Derecho y la Educación. La filosofía tradicional y escolástica, que se enseñaba en las academias y que servía de sustento a la monarquía y al coloniaje,

fue debilitando su poder de convicción frente al surgimiento de nuevas perspectivas y necesidades de conocimiento. La Universidad de Madrid, donde Martí comenzó sus estudios de Derecho, fue uno de los focos más importantes de difusión del krausismo español, cuyo ideario, abierto a muchos matices, tuvo un importante papel de apoyo a las luchas por consolidar jurídicamente el sistema republicano de gobierno. Esta corriente de pensamiento filosófico y político aportaba como eje central de sus reflexiones la necesidad de reelaborar una teoría del Derecho y de la Justicia, que aseguraran un armónico progreso de la humanidad y la defensa y protección de la naturaleza humana, individual y social.

Martí se nutrió, filosófica y políticamente, de tales planteos. En lo filosófico, destacó la referencia a Krause como un punto de equilibrio entre las polémicas posiciones sostenidas por dos de las tendencias filosóficas que, según las palabras del cubano, comenzaron con Kant: la subjetiva y la objetiva. «Hegel pone en relación al sujeto y al objeto», mientras que «Krause los estudia en el Sujeto, en el Objeto, y en la manera subjetiva individual a que la Relación lleva el sujeto que examina al objeto examinado» (OC, XIX, 367). Martí expresó su coincidencia con los núcleos teóricos del sistema krausiano que se apoyaban sobre el principio de «Relación». Así, en uno de sus escritos elaboró un esquema del desarrollo del idealismo alemán que, desde sus fuentes leibnicianas, se continuaba a través de Kant hasta Schopenhauer. Desde el punto de vista martiano esta línea de pensamiento derivaba en posiciones en las que la distinción entre el sujeto y el objeto se resolvía o bien priorizando uno de estos dos elementos o bien confundiendo el valor de ambos. La tarea de comprender el vínculo sujeto-objeto encontraba en Hegel una aproximación que significó para Martí una instancia superadora de las respuestas precedentes. Pues, Hegel distinguía estas dos realidades y las ponía en relación; aun cuando para el cubano fue Krause quien realizó correctamente la tarea de armonizar el sujeto y el objeto, según la relación que existe entre ambos. En la elaboración de este análisis escribió Martí un texto que confirma su coincidencia con Krause:

> Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar Filosofía de relación [...] Krause —y esto es más grande y completo— estudia al sujeto, al objeto y a la manera con que se unen: relación (OC, XIX, 367).

En líneas generales, la versión krausiana de la «filosofía de relación» estructuraba un sistema de comprensión de la vida que

giraba en torno del principio de «armonía» y de la perspectiva de una dialéctica dual que, como fin práctico, perseguía afirmar la vida humana en su doble dimensión subjetiva y objetiva. Con esto, el problema de la alteridad y el del complejo mundo de las acciones intersubjetivas encontraron nuevas respuestas orientadas a regular la autonomía, convivencia y respeto, individual y social, de todos y de cada uno de los seres humanos. El cubano, preocupado por articular los múltiples sentidos que nutren «el concepto de la vida» (OC, XX, 284-286 y XVIII, 290-291), desarrolló sus reflexiones a partir de una reelaboración de la experiencia vital e histórica de los seres humanos, de las formas culturales que ellos producen y de las luchas políticas vigentes en su tiempo. Desde el horizonte de estas reflexiones le resultaba factible a Martí desbrozar una comprensión de cuáles eran las direcciones que su patria debía seguir hasta obtener, con su plena libertad, el aseguro y el equilibrio del continente. En virtud de estas cuestiones su pensamiento buscó apoyo dentro de los marcos de un humanismo social y de una filosofía de la dignidad. En lo político, Martí hizo suyos los principios más democráticos del ideario republicano español: rechazo al derecho de conquista, condena a los que oprimen, sufragio universal y respeto a la voluntad unánime del pueblo, derecho a la honra y a la plena preservación de la libertad y la dignidad, en tanto bienes comunes de la humanidad, de la patria y de cada uno de sus hombres y mujeres (OC, I, 89-98). Estos principios representaron para Martí un giro hacia la constitución de un sistema político regulado por la sustancial defensa de los derechos y deberes sociales de justicia y de respeto.

El conjunto de tales consideraciones filosófico-políticas le permitió a Martí definir conceptualmente la situación de la independencia tardía en las Antillas españolas. Pues, en esta región, como surge del análisis martiano, se produjo un desfase con respecto a los procesos independentistas continentales, que Martí ubicó alrededor de 1810. Los Gritos de Yara y Lares fueron pronunciados en 1868. Martí, por una parte indicó que las luchas por la independencia y la libertad, desatadas tanto en la América del Sur como en sus islas del Caribe, determinaron, más allá de la diferencia temporal en que se produjeron, la continuidad de un proyecto libertario común. Por otra parte, el cubano también señaló una importante diferencia entre ambos procesos. Pues, con la gesta bolivariana de principios de siglo XIX se arremetía contra la España del Antiguo Régimen, opresora y monárquica; la guerra cubana de 1868 reproducía el planteo de los mismos problemas denunciados en el 1810 por los pueblos continentales, pero con la diferencia

que Cuba reclamaba sus derechos de libertad frente a una España nueva, cuyas bases liberales y republicanas significaron, al menos enunciativamente, una marcha hacia el progreso y la civilización. En este sentido, los interlocutores inmediatos del pedido de libertad de Cuba y Puerto Rico fueron los sujetos que hicieron posible en España la declaración de su I República. Martí expresó su afiliación a los ideales republicanos de la época y, al mismo tiempo, denunció las contradicciones que este sistema manifestaba con respecto a las colonias. El Pacto del Zanjón, armisticio celebrado el 11 de febrero de 1878 con el objetivo de poner fin a la guerra iniciada diez años antes, evidenció las intenciones españolas de ahogar las inquietudes de libertad y justicia de los cubanos; mediando los conflictos, pero sin ofrecer soluciones reales a los problemas de la esclavitud y a la voluntad libertaria que había sido declarada con los hechos del 68. La República española, argumentó Martí, sólo propuso, para Cuba y Puerto Rico, un plan de reformas que, si bien ofrecía soluciones de superficie, no alcanzó, a modificar de raíz las estructuras fijadas por el poder colonial metropolitano. De modo tal, la lucha por la plena libertad de Cuba, que se prolongó durante todo el siglo XIX, definió los términos de la independencia tardía. Martí, desde una visión continentalista, marcó el inicio de esta contienda histórica a partir de la gesta bolivariana de 1810, cuando la América sudcontinental escribió la primera estrofa de su proyecto libertario. Cuba y Puerto Rico representaban la continuidad de ese proyecto. Por eso él afirmó que mientras las islas no concretaran la independencia necesaria para ejercer su libertad política, social y cultural, quedaría aún por escribir la estrofa que le faltaba a aquel poema de 1810. En una perspectiva más universal, Martí previó que las luchas en pos de una vida humana libre y digna no cesarían hasta tanto «sean libres y justos todos los pueblos de la tierra» (OC, V, 165-176).

De regreso en América, a partir de 1875, Martí se dedicó a profundizar los contenidos de su proyecto libertario, antillano y continental. El objetivo ético y político de construir una «República moral de América» (OC, IV, 93-101) signó las direcciones que fue tomando su obrar teórico y práctico. También participó en importantes actividades y debates relacionados con las tendencias que en la época discutían cuáles eran, o debían ser, los aportes más fecundos de la filosofía. Las polémicas giraban, principalmente, en torno a las encontradas posiciones sostenidas por positivistas y espiritualistas. En estos debates Martí sostuvo que la filosofía aporta un saber sobre las causas del conocimiento y la vida. Su interés al respecto apuntaba a mostrar el indisoluble víncu-

lo que toda reflexión filosófica establece con la historia. En este horizonte recogió el valor de las modernas concepciones de la historia, que sumaban al trabajo descriptivo de los hechos, la razón de su encadenamiento y explicación (OC, XIX, 365-370). En 1875, en el Liceo Hidalgo de México, Martí asistió a unos debates sobre la influencia de las ciencias en general, donde participaron representantes de ambas posiciones, positivista y espiritualista. La injerencia de Martí en estos debates se centró en el interés de remarcar los efectos que tales concepciones tenían en relación con las posibilidades de prever un íntegro progreso, material y espiritual, de la vida humana. Las intervenciones martianas estuvieron orientadas a mostrar que la reflexión filosófica genera un cuerpo de argumentos y de ejes conceptuales que brindan apoyo a determinadas maneras de comprender la vida en sus más variados aspectos. Para el cubano «la vida humana es una ciencia; y hay que estudiar en la raíz y en los datos especiales cada aspecto de ella» (OC, XI, 149-159). En 1877 la Universidad de Guatemala lo nombró catedrático de Literatura francesa, italiana y alemana y de Historia de la Filosofía. Martí ordenó los contenidos de sus clases de filosofía priorizando la necesidad de mostrar, más que «la exposición de los diversos sistemas filosóficos», la necesidad de abordar un «examen crítico del origen, desarrollo y estado actual» de este tipo de saber. Sus ideas al respecto involucraban una perspectiva abierta al reconocimiento de un sujeto que, por un lado, ejerce la tarea de ordenar los conocimientos y, por otro lado, articula las exigencias cognitivas y axiológicas de su propio contexto histórico. Martí, frente a los postulados de un positivismo radical que, según sus mismas palabras, «opone la ciencia a la personalidad humana», se declaró en favor de la «imaginación» y del «idealismo» que constituían para él los gérmenes de la producción de «grandes ideas» (OC, XIX, 401-431 y V, 317-318). En los escritos martianos, la filosofía era una fuerza de conocimiento y de acción que desbrozaba las razones de constitución de la vida moral y se abría a consideraciones antropológicas; las cuales sustentaban en la historia la afirmación de los principios de libertad y dignidad humanas. Efectivamente el pensamiento martiano, filosófico y político, surgió a partir de una reflexión que, como afirma Raúl Fornet-Betancourt, «se hace cargo de la realidad y une desde un principio las dimensiones del saber crítico y de la responsabilidad ética». De modo tal, la obra realizada por Martí nos remite al cumplimiento de una praxis filosófica específica. Es en definitiva «un aporte a la liberación del hombre, a la realización de su vida en libertad, a su recuperación en tanto

ser con derecho a fundarse y a hacerse en autonomía» (cf. Fornet-Betancourt, 1995).

En 1880 Martí viajó a Estados Unidos, donde estableció su residencia hasta 1895, cuando emprendió el regreso a su isla natal para sumarse a la guerra definitiva contra el coloniaje peninsular. En este país organizó, junto con sus compatriotas exiliados, del Partido Revolucionario Cubano y, además, desarrolló una intensa tarea como cronista. Como tal analizó, «desde las entrañas» de la vida norteamericana, los emergentes conflictos sociales, la relación trabajo-capital, y los sentidos y contrasentidos de esta «civilización» que fue para muchos pensadores del siglo XIX latinoamericano enarbolada como paradigma del progreso material y de la defensa de los principios cívicos de libertad e igualdad. El profundo conocimiento que Martí recogió a partir de su vital cercanía con esos acontecimientos, le permitió comprender las direcciones que iba tomando la «nueva religión de la libertad». Martí representó en sus crónicas las imágenes del «progreso» y la «civilización» de los Estados Unidos. Sin embargo, su experiencia le llevó a poner cada vez más énfasis en los problemas sociales de toda índole, que se sucedían en relación inversa con sus soluciones. Las *Escenas Norteamericanas*, descritas por Martí en sus crónicas durante poco más de diez años, llenaban las páginas de muchos periódicos hispanoamericanos y permitían vislumbrar el surgimiento de una «guerra social» atravesada por nuevos signos. Guerra que Martí observó y describió con preocupación. Por una parte, valoró positivamente las instituciones democráticas y la larga trayectoria en el ejercicio de la libertad. Por otra parte, abordó un análisis crítico acerca de una idea de progreso ceñida por el afanoso anhelo de riqueza y poder. Como surge de sus escritos, la idea de progreso representaba un lugar común, y al mismo tiempo problemático, dentro de los universos discursivos decimonónicos. En Latinoamérica esto se plasmó a través de las categorías «civilización» y «barbarie» y de los proyectos civilizatorios de la época. Proyectos frente a los cuales Martí tomó una distancia considerable, pues no vio en sus propuestas una verdadera solución a la singular problemática de la región sudamericana. Antes bien, el cubano propiciaba en favor de la constitución de una «República moral de América». Martí trazó con sus crónicas un importante giro. Pues, si en el camino recorrido desde su presidio político en las Canteras de San Lázaro, a los 17 años, hasta su afiliación a los principios enarbolados con la declaración de la I República española, Martí nutrió su pensamiento con los elementos que dieron cuerpo a la construc-

ción de su ideario político; desde los Estados Unidos se dedicó a profundizar su reflexión en torno a las contradicciones sociales vigentes en este país en el que, como él mismo lo definió, se dieron cita «al reclamo de la libertad, como todos los hombres, todos los problemas» (OC, IX, 15-17). En este sentido los textos martianos producidos durante los años de su residencia norteamericana fecundaron las dimensiones de su pensamiento social. Dentro de la dinámica de la vida nacional de Estados Unidos indicó la emergencia de una nueva esclavitud signada por el creciente sometimiento del trabajo al capital, dejando entrever las «entrañas turbias de las ciudades opulentas» (OC, X, 59-69). En la trama de estas críticas también previó el peligro de un nuevo poder imperial en el mundo. Martí denunció los intereses de esta política en 1889, a propósito del Congreso Interamericano de Washington, del que fue uno de sus principales y más críticos relatores. El proyecto que impulsaba Estados Unidos para establecer la «unión» de las dos Américas, fue visto por él como la introducción de una «conquista disimulada» que apuntaba a afirmar el dominio del continente, de su explotación y de su comercio (OC, VI, 15-185 y I, 231-241). Frente a lo cual asumió en su obra la tarea de indicar el peligro que aquel proyecto acarreaba para la emergente libertad de las naciones del sur. Los intereses imperiales ponían de manifiesto la pujanza de una política que, determinada a extender sus dominios en América, propiciaba la anexión de los pueblos de menos poder, pero en calidad de estados dependientes. Lo cual significaba una contradicción respecto de los contenidos de libertad y democracia que la Constitución de los Estados Unidos enarbolaba como paradigma de su modernidad, de su progreso y su civilización. En sus escritos señaló este contrasentido, diciendo que el norte «comienza a mirar como privilegio suyo la libertad, que es aspiración universal y perenne del hombre, y a invocarla para privar a los pueblos de ella» (OC, VI, 46-54).

Dos expresiones martianas sintetizan el legado de una reflexión teórico-práctica que aspira a la plena realización humana y a la defensa de los principios de libertad y dignidad. Por un lado dijo que:

> Si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ése sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la ley primera de nuestras repúblicas sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre (OC, IV, 269-279).

Por otra parte afirmó que para alcanzar este objetivo era tarea necesaria conocer lo propio y lo ajeno en el marco de una convivencia de respeto y autovaloración mutua. Dentro de la perspectiva de esta problemática planteó que:

> La mayor parte de los hombres ha pasado dormida sobre la tierra. Comieron y bebieron pero no supieron de sí. La cruzada se ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza [...] Los hombres son todavía máquinas de comer, y relicarios de preocupaciones. Es necesario hacer de cada hombre una antorcha (OC, VIII, 288-292).

4. *Resumen y conclusiones*

Hemos intentado mostrar que Hostos y Martí, como representantes del pensamiento filosófico y político de la Independencia tardía, elaboraron y llevaron a la acción un ideario que, si bien presentó matices diferentes en ambos autores, constituyó en lo sustancial una respuesta a las contradicciones sociales y políticas que atravesaron la historia antillana del siglo XIX. No obstante, dada la profundidad de sus reflexiones, sus propuestas traspasaron la problemática regional y epocal, pues no sólo interpretaron el proceso antillano desde una perspectiva abarcadora que incluía toda la problemática iberoamericana decimonónica, sino que también anticiparon los desafíos que la expansión del poder económico y político de los Estados Unidos de América comenzaban a plantear para un nuevo ordenamiento mundial.

Hemos visto, por otra parte, que los proyectos por ellos trazados calaron profundamente en las cuestiones del hombre y de la vida. Sobre la base de un horizonte ético y antropológico, y de un vital conocimiento de las luchas históricas gestadas en pos de la dignidad humana, afirmaron: en lo político, el valor inmediato de los derechos sociales de justicia, igualdad y respeto; en lo filosófico, el valor de la libertad de las personas y de los pueblos, iluminando las posibilidades de una existencia auténtica.

Hemos destacado también que tanto Hostos como Martí capitalizaron la experiencia filosófica de la modernidad y echaron mano de las herramientas teóricas que ofrecía el pensamiento universal, con el fin de despejar, junto con la comprensión de su propia y singular realidad histórica, los alcances programáticos de la reflexión filosófica. Así, buscaron en el equilibrio la superación de los antagonismos que desmembraban las posibilidades del progreso de la humanidad hacia su realización más plena. En el plano de lo político, lo económico y lo social, esta realización hacía referencia

a un proyecto que colocaba en las Antillas el «fiel de las Américas»[3]. Desde un punto de vista ético y filosófico, ambos autores asumieron críticamente diversos elementos del racionalismo moderno —del krausismo y de las vertientes positivista, evolucionista, espiritualista— y produjeron una reflexión centrada en la vida humana, en su libertad y dignidad. La vida humana es precisamente el punto de equilibrio de su pensamiento emancipador.

Nuestro fin de siglo está atravesado por conflictos no menos graves que los afrontados por Hostos y Martí. Asumir el peso axiológico de su legado fecunda la posibilidad de afirmar nuestros procesos de autorreconocimiento mediante la recuperación de un pasado histórico propio. Ello enriquece el compromiso de empuñar desde el presente los desafíos que la defensa de los derechos y fines de la humanidad reclaman para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Hostos y Martí*

Hostos y Bonilla, E. M. de (1939), *Obras Completas*, 20 vols. edición conmemorativa del Gobierno de Puerto Rico, Cultural, La Habana.

Hostos, E. M. de (1954), *España y América*, Ediciones Literarias y artísticas, Paris.

Hostos y Bonilla, E. M. de (1969), *Obras Completas*, 20 vols. edición facsimilar de la edición conmemorativa del centenario, Editorial Coquí, San Juan de Puerto Rico.

Hostos, E. M. de (1982), *Moral social. Tratado de Sociología*. Compilación y prólogo de Manuel Maldonado Denis, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Hostos y Bonilla, E. M. de (1988), *La Peregrinación de Bayoán*. Estudio preliminar de José Emimio González, en *Obra Completa. Edición Crítica* [*OCEC*], vol. I, t. I, Editorial del Instituto de Cultura Puertorriqueña y de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

3. Cf. «En el fiel de América están las Antillas que, [...] si libres —y dignas de serlo por el orden de la libertad equitativa y trabajadora— serían en el continente la garantía del equilibrio [...] Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna» (J. Martí, OC, III, 138-143). «A Cuba, a las Antillas, a América, al porvenir de la civilización [...] A todos y a todo conviene que el noble archipiélago, haciéndose digno de su destino, sea el fiel de la balanza [...] sea ése el propósito de nuestra lucha, tanto de la de hoy por la independencia, cuanto la de mañana por la libertad» (E. M. Hostos, OC, IV, 171-173).

Hostos y Bonilla, E. M. de (1989), *Tratado de Sociología*. Prólogo de José Luis Méndez, *OCEC*, vol. VIII, t. I.

Hostos y Bonilla, E. M. de (1990), *Diario 1866-1869*. Prólogo de Gabriela Mora, *OCEC*, vol. II, t. I.

Hostos y Bonilla, E. M. de (1991), *Ciencia de la Pedagogía (Nociones e historia)*. Prólogo de Leonides Santos y Vergara, *OCEC*, vol. IV, t. I.

Hostos y Bonilla, E. M. de (1993), *Cuento. Teatro. Poesía. Ensayo*. Prólogo de Marcos Reyes Dávila, *OCEC*, vol. I, t. II.

Hostos y Bonilla, E. M. de (1994), *Crítica*. Prólogo de Marcos Reyes Dávila, *OCEC*, vol. I, t. III.

Martí, J. (1975), *Obras Completas*, 27 vols. Editoral de Ciencias Sociales, La Habana.

Martí, J. (1975), *Antología*, Edición e Introducción de A. Sorel, Editora Nacional, Madrid.

Martí, J. (1977), *Nuestra América*, Prólogo de J. Marinello, selección y notas de H. Achugar, cronología de C. Vitier, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Martí, J. (1978), *Obra Literaria*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Martí, J. (1980), *Nuevas Cartas de Nueva York*, Investigación, introducción e índice de E. Mejía Sánchez, Siglo XXI, México.

Martí, J. (1982), *Martí por Martí*, Selección, prólogo y cronología de S. Bueno, Editora Letras Cubanas, La Habana.

Martí, J. (1984), *Política de Nuestra América*, Prólogo de R. Fernández Retamar, Siglo XXI, México.

Martí, J. (1995), *El presidio político en Cuba. Último Diario y otros textos*, Edición y estudio preliminar de C. Manzoni, Biblos, Buenos Aires.

2. *Sobre Hostos y Martí*

Abellán, J. L. (1989), «La dimensión krauso-positivista en Eugenio María de Hostos»: *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca* 4/16, pp. 59-66.

Ainsa, F. (1989), «Hostos y la unidad de América latina: raíces históricas de una utopía necesaria»: *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca*, 4/16, pp. 67-88.

Arpini, A. y L. Giorgis, (1990), «La presencia del krausismo en Hostos y Martí»: *Boletín de Historia de la Fundación para el estudio del pensamiento argentino e iberoamericano (FEPAI)* 16, pp. 3-12.

Arpini A. y L. Giorgis (1991), «El Caribe: "Civilización" y "Barbarie" en Hostos y Martí»: *Revista Interamericana de Bibliografía* 1/41, pp. 49-62

Arpini, A. (1994), «La utopía civilizatoria de Eugenio María de Hostos. Un desafío ético»: *Revista Interamericana de Bibliografía* 3/44, pp. 411-419.

Arpini, A. (1994), «Auto y heteroimagen social en los escritos de Eugenio María de Hostos»: *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca* 46/4, pp. 239-256.

Bosch, J. (1976), *Hostos el sembrador*, Ediciones Huracán, La Habana.

Córdova Iturregui, F. (1990), «El radicalismo democrático de Eugenio María de Hostos: su período español»: *Anales del Caribe* 10, pp. 77-94.

Fernández Retamar, R. (1993), «Un periodista argentino llamado Martí», Conferencia leída el 10 de setiembre de 1993 en la Universidad de Buenos Aires al recibir el Doctorado *Honoris Causa.*

Ferrer Canales, J. (1990), *Martí y Hostos*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan de Puerto Rico.

Ferrer Canales, J. (1988), «Hostos y Giner», en M. Maldonado Denis, *Visiones sobre Hostos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 455-476.

Fornet-Betancourt, R. (1995), «José Martí y su crítica de la filosofía europea», Trabajo leído en la Conferencia Internacional José Martí y los desafíos del siglo XXI, La Habana, mayo de 1995.

Giner, S. (1963), «El pensamiento socilógico de E. M. de Hostos»: *Revista de ciencias sociales de la Universidad de Puerto Rico* 3/7, pp. 215-129.

Giorgis, L. (1994), «El utopismo ético-político de José Martí»: *Revista Interamericana de Bibliografía* 3/44, pp. 469-480.

Giorgis, L. (1995), «José Martí y el "sueño de América" en las páginas de *La Nación* y otros escritos»: *Cuadernos Americanos. Nueva época* 3/51, pp. 207-220.

González, J. E. (1989), *Vivir a Hostos (Ensayos)*, Editora Corripio, República Dominicana.

González Acosta, A. (1992), «José Martí y Rubén Darío: páginas de la historia»: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 15, pp. 153-186.

Hidalgo Paz, I. (1989), *Incursiones en la Obra de José Martí*, Centro de Estudios Martianos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Hidalgo Paz, I. (1992), *José Martí. Cronología: 1853-1895*, Centro de Estudios Martianos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Le Riverend, J. (1992), «La comisión ejecutiva de 1887 a la luz de su entorno y de la experiencia política de José Martí»: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 15, pp. 187-198.

Maldonado Denis, M. (comp.), (1980), *América: la lucha por la libertad*, Siglo XXI, México.

Maldonado Denis, M. (comp.) (1988), *Visiones sobre Hostos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Maldonado Denis, M. (1992), *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano*, FCE, México.

Morales, S. (1984), *Ideología y luchas revolucionarias de José Martí*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Poviña, A. (1959), *Nueva historia de la Sociología latinoamericana*, Imprenta de la Universidad de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

Roig, A. (comp.) (1995), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina, p. 244.

Rodríguez, P. P. (1992), «Originalidad y tradición en el Partido Revolucionario Cubano (Apuntes para un estudio)»: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 15, pp. 85-98.

Rodríguez, P. P. (1994), «La batalla es entre la falsa erudición y la naturaleza»: *Nuevo Humanismo, Segunda Epoca* 1, pp. 39-48.

Rodríguez, P. P. (1995), «"En el fiel de América": Las Antillas hispánicas en el concepto de identidad latinoamericana de José Martí»: *Cuadernos Americanos. Nueva época* 3/51, pp. 232-244.

Roig, A. A. (1994), «Ética y liberación: José Martí y el "hombre natural"»: *Actas del Primer Congreso de Estudios Latinoamericanos*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.

Rojas Osorio, C. (1988), *Hostos, apreciación filosófica*, Colegio Universitario de Humacao, Instituto de la Cultura Puertorriqueña, Humacao.

Rojas Osorio, C. (1992), «Hostos y la identidad caribeña»: *Estudios del Caribe* 25/1-2, pp. 133-145.

Rotker, S. (1992), *Fundación de una escritura: Las crónicas de José Martí*, Casa de las Américas, La Habana.

Salomón, N. (1980), *Cuatro estudios martianos*, Centro de Estudios Martianos, Casa de las Américas, La Habana.

Sambrano Urdaneta, O. y J. Ramos (comp.) (1989), *Hostos en Venezuela*, Fundación Casa de Bello, Caracas.

Schulman, I. A. y M. P. González, (1969), *Martí, Darío y el modernismo*, Gredos, Madrid.

Sosa, E. G. y L. Figueroa, (1987), *Hostos (Ensayos inéditos)*, EDIL, Río Piedras.

Toledo Sande, L. (1990), *José Martí, con el remo de proa. Catorce aproximaciones*, Centro de Estudios Martianos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Vitier, C. y F. García Marruz, (1969), *Temas martianos*, Departamento Colección Cubana, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana.

Vitier, C. (1975), *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*, Siglo XXI, México.

Vitier, C. (1982), *Temas Martianos. Segunda serie*, Centro de Estudios Martianos, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

VV. AA. (1983), *Atlas histórico biográfico José Martí*, Instituto Cubano de Geodesia y Cartografía, Centro de Estudios Martianos, La Habana.

VV. AA. (1989), *Exégesis, Número monográfico en homenaje a Hostos* 3/7, Colegio Universitario de Humacao, Puerto Rico.

VV. AA. (1993), *José Martí a cien años de Nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Colección Panoramas de Nuestra América, México.

VV. AA. (1994), *José Martí. Actas del Primer Congreso de Estudios Latinoamericanos*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata, Buenos Aires.

VV. AA. (1995), *Hostos: sentido y proyección de su obra en América*, Ponencias presentadas en el Primer Encuentro Internacional sobre el Pensamiento de Eugenio María de Hostos, Instituto de Estudios Hostosianos, Puerto Rico.

ESPIRITUALISMO Y POSITIVISMO

Hugo E. Biagini

Me ocuparé aquí de las corrientes filosóficas más características del siglo XIX. En consecuencia, no se examinan otras vertientes como el escolasticismo y la Ilustración que, si bien existían para la misma época, se han perfilado con basamentos anteriores y cuyo análisis pertenece a otros colaboradores de la obra. Por similares razones programáticas, tampoco se enfocan expresamente las secuelas que han dejado en nuestra centuria algunos movimientos como el krausismo y el positivismo

Visualizo al siglo XIX dentro de la partición cronológica habitual, soslayando las categorizaciones históricas que trascienden los convencionalismos y le otorgan al siglo pasado un alcance temporal bastante más dilatado que el del calendario. En suma, daré prioridad a las expresiones que, de uno u otro modo, sirvieron para legitimar los distintos Estados nacionales en América latina.

1. *Eclécticos y krausistas*

El espiritualismo ecléctico, surgido en Francia a principios del siglo XIX —como transacción entre las tendencias innovadoras y los emergentes conatos reaccionarios—, revistió en Sudamérica una importancia mayor de la que se le ha atribuido usualmente como escuela filosófica y como ideología operativa. Mas allá de sus serias limitaciones conceptuales, que no dejaron de observarse en la plenitud de su esplendor, el eclecticismo incide en muy diversas manifestaciones decimonónicas, al proponer una actitud de tolerancia y moderación que supere el encastillamiento partidista, las posturas dogmáticas o radicalizadas, para asimilar el pasado en una integración selectiva de las distintas corrientes doctrinarias. Por un lado,

sostiene la racionalidad congénita del hombre y el carácter absoluto de la verdad, el bien y la belleza; por otro, admite la existencia de lo divino, bajo las más diferentes modalidades (panteístas, deístas, racionalistas, pesimistas, krausistas y católicas), revalorizándose la religión —en estrecho vínculo con la filosofía— y el propio cristianismo. En la línea de los románticos, se afianza el sentimiento federalista y se concibe el progreso general como desenvolvimiento de las modalidades inherentes a cada nación. El movimiento ecléctico ha mostrado asimismo variadas perspectivas y facetas disciplinarias pasibles de consideración, entre ellas, un eclecticismo metodológico, filosófico, científico, médico, jurídico, literario y político.

Diversos estudios han permitido advertir la significativa proyección del eclecticismo en el Río de la Plata, donde, hacia 1819, ya se había insinuado tímidamente bajo el predominio de la Ideología, para afirmarse al promediar la centuria. En el caso argentino se registran prolongaciones eclécticas durante el período finisecular. Con el nuevo «ismo» se tiende un puente hacia la filosofía escocesa del sentido común y hacia el pensamiento alemán, entronizándose la obra de Leibniz —«el sabio más universal de los tiempos modernos» (Tobal, 1867, 29)—, y su concepto de sustancia como fuerza, como causa eficiente y espontánea. La impronta ecléctica penetra en el Plata bibliográficamente o a través de la cátedra, pues se suceden los profesores y las tesis tributarias de esa orientación. Tampoco faltan nexos personales como la presencia de exiliados franceses, continuadores más o menos fidedignos del fundador de la escuela: Víctor Cousin.

Los sectores dominantes de cuatro generaciones —1837 a 1880— se formaron en la Argentina bajo la cosmovisión ecléctica, cuya tónica conciliadora sirvió a la causa de la organización y la unificación nacionales. Dicha concepción no sólo instrumentó los contenidos de la enseñanza sino que además acompañó la creación o el remozamiento de trascendentes instituciones educativas: en Tucumán, el Colegio de Segunda Enseñanza; en Entre Ríos, la Escuela Normal de Paraná y el Colegio del Uruguay; en Buenos Aires, la Universidad —con su secundario anexo— y la Escuela Normal de Profesores. A sus aulas asistieron futuros adalides políticos e intelectuales que, en mayor o menor medida, se mantuvieron dentro del derrotero espiritualista que les fue inculcado allí durante su adolescencia y juventud. Dentro del núcleo ecléctico preponderante figuran José León Banegas, Luis de la Peña, Adolfo Alsina, Juan Carlos Gómez, Aditardo Heredia, Onésimo Leguisamón, Félix Martín y Herrera, Nicanor Larrain, Nicomedes

Reynal O'Connor, Federico Tobal y José María Torres. Otras personalidades destacadas —entre ellos varios presidentes y ministros de la República Argentina— se valieron parcial o temporariamente del eclecticismo, como Félix Frías, Facundo Zuviría, Domingo Faustino Sarmiento, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez, Victorino de la Plaza, Nicolás Avellaneda, Guillermo Rawson, Pedro Goyena, Eduardo Wilde, Carlos Burmeister, Calixto Oyuela o Julio Argentino Roca.

No menos sugestiva resulta la figuración del eclecticismo en el Brasil, donde prendió intensamente dentro de las elites locales como substrato para la incipiente conciencia conservadora y como fermento para la unidad nacional en ciernes, permitiendo además consolidar la actividad filosófica mediante la plasmación de una sociedad *ad hoc* en la ciudad de Bahía hacia 1843. Uno de sus primeros y más influyentes expositores fue el predicador Francisco José de Carvalho (1784-1855), conocido como Mont'Alverne, para el cual Cousin representaba un genio prodigioso y el eclecticismo una auténtica reconstrucción de la filosofía que eliminaría el estado de confusión producido por el pensamiento dieciochesco. Algunos eclécticos brasileños siguieron a los grandes maestros galos: Silvestre Pinheiro, que vivió casi veinte años en París, cultivó una íntima amistad con el propio Cousin; Domingo Gonçalves de Magalhaes, asistió a las clases de Jouffroy —al igual que Salustiano Pedrosa— y publicó en 1858 su libro *Fatos do Espírito Humano*, traducido al francés y recibido en París como una genuina contribución para fundamentar la moralidad más allá del empirismo. Eduardo Ferreira França estudió medicina en aquella ciudad durante el apogeo de Cousin y en sus *Investigaçoes de Psicologia* (1854) introduce una facultad cognoscitiva recurriendo a la fe y sin abandonar la óptica naturalista. Antônio Pedro de Figueiredo, traductor de Cousin y editor en Recife de una revista aglutinadora —*O Progresso* (1846-1848)—, desde un liberalismo social procura reconciliar el cristianismo con las conquistas humanas y materiales, mientras que en su tesis doctoral el fluminense Manuel María de Morais e Vale condena la mendicidad como si fuera una terrible epidemia de lepra.

La *intelligentsia* boliviana acogió con beneplácito el ideario ecléctico, el cual fue divulgado a través de distintas obras editadas en la misma región. Pedro Terrazas tradujo el libro de Cousin sobre la ética en el siglo XVIII y se publicó en Potosí hacia 1845, con un prólogo del propio Terrazas. Félix Reyes Ortiz hizo otro tanto con el compendio de filosofía de Delavigne, así como Luis Quintín Vila vierte posteriormente al castellano una obra de Ch. Benard. A di-

chos nombres puede añadírsele el de Victoriano San Román, quien en 1873 dio a conocer sus *Elementos de Filosofia Moderna*. Todos ellos subrayaban la importancia del eclecticismo para romper las barreras que se habían levantado entre la religiosidad y el entendimiento, entre los condicionantes físicos y el libre albedrío. Reyes Ortiz, mientras se refería al sistema ecléctico como «dominante, adoptable y adoptado en los países civilizados», efectuaba sobre el mismo la siguiente caracterización: «abrazando lo espiritual no desprecia lo sensual [...] se alimenta tanto de las sublimes inspiraciones y arrebatos místicos de santa Teresa y san Buenaventura como de las experiencias craneológicas y naturalistas de Gall y Spurzheim» (Francovich, 1987, 146-147).

El ecléctico colombiano Manuel Ancízar, luego de una larga trashumancia por Cuba, Estados Unidos y Venezuela, regresa a su país de origen para lanzar en Bogotá el periódico *El Neogranadino* (1848), donde colabora el gran maestro de Bolívar, Simón Rodríguez. Desde esas columnas, Ancízar brega por una amalgama entre el conservadurismo y el liberalismo, entre la tradición y el cambio. Por otra parte, exhorta al clero para que se involucre en los intereses temporales y en la organización republicana, para que produzca una suerte de sacerdote-civilizador «que cese de declamar contra la corrupción del siglo, contra el lujo y las riquezas, contra la tendencia irresistible de los espíritus hacia la ilustración, la tolerancia y el libre pensar» (cit. por Salazar Ramos, 1992, 257).

En Colombia, como en sus vecinos Perú y Ecuador, gravitó un tradicionalismo que, ora apelaba a la neoescolática, ora al ultramontano Donoso Cortés, ora a los doctrinarios franceses, ora al irracionalismo de Bonald y de Maistre. Hacia 1872, Miguel Antonio Caro todavía censuraba el espectro de Bentham, exigiendo que, para evitar el sacrilegio, no debía calificarse como doctor a este último, pues se trataba de un título reservado sólo para quien enseña la doctrina de la Iglesia —excluyentemente equiparada con el mismo Dios—. Treinta años antes, el peruano Bartolomé Herrera, desde su rectorado en el Convictorio de San Carlos, mientras entonaba infrecuentes loas a la conquista española, propiciaba el autoritarismo político en nombre de la divina potestad y en contra de la soberanía popular. En el Ecuador, el gobierno de Gabriel García Moreno (1859-1875) —tan combatido por figuras de la talla intelectual de Juan Montalvo— procuró institucionalizar dichas premisas confesionales y antidemocráticas.

En líneas generales, nuestras variantes espiritualistas decimonónicas, pese a los esfuerzos de ciertos voceros suyos no alcanza-

ron a elaborar una noción de libertad que superase la raigambre individualista. Sin embargo, ello no dejó de tener su especial relevancia en aquellos contextos donde tuvo mayor vigencia el modelo restaurador que preconizaba actitudes como la de una absoluta obediencia y sumisión por parte de los sectores populares.

Más allá de que también fue utilizado para obstaculizar la ascesis socialista y la dinámica científica, el krausismo desempeñó por momentos un papel igualitario, al propugnar en sus mejores facetas una plataforma solidaria, con sufragio universal obligatorio para ambos sexos y, ocasionalmente, el derecho a la revolución. En tal sentido, los krausistas pueden simbolizar un descuidado precedente para la construcción del Estado benefactor como alternativa a una acumulación irrestricta y a un reconocimiento menos abrupto de los derechos humanos.

Es precisamente en el terreno jurídico donde el krausismo exhibe uno de sus aportaciones primordiales en América latina durante la segunda mitad del siglo pasado; época en la cual se verifica cierto predominio de esa orientación en las cátedras de Filosofía del Derecho. Durante la década de 1850 comienzan a aparecer diversos textos iusfilosóficos basados en el racionalismo armónico de Krause o de su discípulo Enrique Ahrens (cuyo *Curso de Derecho Natural* lograría una amplia difusión). Así ocurrió para ese entonces con los manuales respectivos de José Silva Santisteban en el Perú y de Antonio Bachiller en Cuba. Por otro lado, la Facultad de Derecho en la Universidad de San Pablo se erige en un centro clave para la introducción y desarrollo del krausismo brasileño.

Otra dimensión fundamental del krausismo está dada por su incidencia en la renovación educativa. A los hermanos Valeriano y Juan Fernández Ferraz, dos españoles de origen canario, se les ha adjudicado la estructuración de la escuela media en Costa Rica, donde se afincan y ponen en práctica las ideas pedagógicas de don Francisco Giner de los Ríos y la célebre Institución Libre de Enseñanza, bajo cuya inspiración tuvieron ocasión de formarse en la misma metrópoli madrileña —al igual que el costarricence Mauro Fernández, quien se desempeñó como Ministro de Instrucción Pública en esa nación centroamericana.

Por aquella época, hacia el último tercio del siglo, el krausismo se instrumenta en Latinoamérica para oponerse a los planteamientos positivistas y al creciente desafío teórico-práctico que los mismos venían a representar. En Chile, por ejemplo, se recurre a las críticas furibundas hacia el positivismo y el materialismo, formula-

das por el krausista belga Guillaume Tiberghien, para objetar el giro comteano que había producido un intelectual de predicamento como Juan Victorino Lastarria (cf. Zorabel Rodriguez, 1876).

Prudencio Vázquez y Vega, mentor filosófico de José Batlle y Ordóñez —ulterior presidente del Uruguay—, se enfrentó desde un trasfondo krausista con las fracciones positivistas de dicho país. Invocando valores permanentes, aquél denunció el exitismo y el socio-darwinismo, así como el crecimiento material y la magnificencia exterior en tanto factores determinantes para la perfectibilidad del hombre:

> No por tener ferrocarriles y teléfonos, los pueblos viven tranquilos y felices [...] más conviene al bienestar y al progreso general de las sociedades infundir en la conciencia pública los santos principios de moralidad y de justicia que dirigir una mirada microscópica para contemplar los infinitos infusorios que se revuelven en una simple gota de agua [...]
>
> Yo prefiero antes que la observación empírica, independencia de carácter, dignidad y nobleza, grandes y generosas aspiraciones, puros y levantados sentimientos (Vázquez y Vega, 1965, 77 y 79).

Gracias a la penetrante faena hermenéutica llevada a cabo por varios indagadores contemporáneos, como Ardao y como Roig, se ha ido demostrando que el krausismo tuvo una existencia real fuera del ámbito español, que en América latina no representó ni una leyenda ni un asunto meramente importado y que en el Cono Sur llegó a cumplir además una función democratizadora, al dotar de contenidos doctrinales a nacientes agrupaciones populistas, tal como resultaron en sus orígenes la Unión Cívica Radical en la Argentina y el Partido Colorado en el Uruguay, los cuales lograrían acceder al gobierno mediante el voto colectivo.

2. Deus ex machina

Durante el siglo XIX, se atraviesa una etapa sin precedentes de expansión colonial europea y extensión de fronteras interiores en diversos países americanos. Concomitantemente, eclosiona la creencia en la renovación de los procesos vitales: el universo entero y nuestro continente muy en particular estaban llamados a un perfeccionamiento irrevocable. Según esos planteos, la misma civilización ha seguido una marcha astral —del Oriente a Occidente— y la corriente de los imanes, desde el Ecuador hasta los polos. Comienzan a despuntar entonces las analogías organicistas y me-

canicistas para explicar al hombre y la sociedad. Con la nueva mística del progreso —fenómeno teórico y extrateórico a la vez— se aguardaba que, mediante reformas socioculturales y, sobre todo, por implementaciones tecnológicas, se terminara barriendo para siempre con los males de la humanidad.

Ya no bastaba con desdeñar el más allá o en recurrir a las meras luces de la razón si se quería transmutar este valle de lágrimas en un mundo mejor. Para lograr tamaño objetivo había que liberar las fuerzas de producción hasta someter al planeta y arrancarle todos sus frutos. Surgía así una nueva religión: la industrialista. Se levantan entonces palaciegos altares a la maquinaria, como las Exposiciones universales, con sus millones de visitantes-feligreses. En la *École Polytechnique*, donde concurrieron las mejores lumbreras de Europa, se gesta un sujeto histórico inédito que mira la vida con lente ingenieril, prescindiendo de las humanidades y su enfoque inveterado.

Estaba montado el escenario para la aparición de la tecnocracia y su padre teórico, Claude-Henri de Saint Simon, pretendido Newton de un novedoso ordenamiemto societario, el sistema industrial. El noble Saint Simón, que se proclamaba descendiente de Carlomagno, aspiró, como éste, a la reorganización europea, mediante una programática que colocaba a la ciencia, la política, la moral y la propiedad al servicio del aparato productivo. Sobrepasando diferencias y antagonismos, el trabajo, el fomento de las comunicaciones y los transportes engendrarían un régimen de abundancia y prosperidad para todos. Más que las convicciones puntuales del sansimonismo, sus fervientes esperanzas respecto de la industrialización se propagan por doquier.

El área rioplatense constituyó un polo importante para canalizar el ideario sansimoniano, el cual sería incorporado en esas tierras por Esteban Echeverría, tras su regreso de Europa hacia 1830. Siete años más tarde se crea el célebre Salón Literario como nucleamiento de los jovenes románticos liderados por el propio Echeverría. Si bien allí se exponía de cabo a rabo el eclecticismo cousiniano no dejaba por ello de considerárselo como incompetente para explicar al espíritu del siglo, el cual era identificado con «la doctrina de la *perfectibilidad indefinida*». Por su parte, Echeverría presenta un trabajo, con fuerte acento sansimoniano, donde la industria, en tanto transformadora de materia, aparece como fuente de la riqueza, el poder y el bienestar de las naciones.

Poco tiempo después, ese mismo grupo, desde su exilio en Montevideo, edita un periódico, *El Iniciador*, donde se incluye explícitamente una «Sección Sansimoniana» (15-7-1838). En ella

se sostiene que la ley de las generaciones y su desarrollo progresivo implica la destrucción del antiguo régimen y el pasaje hacia un orden definitivo; que dicha ley ha sido empeñosamente explorada por los más grandes pensadores (Vico, Montesquieu, Kant, Lessing, Herder, Condorcet, Turgot y Hegel) pero que Saint Simon fue el único que ha podido descubrirla y que por añadidura ha previsto una organización religiosa para eliminar los privilegios y gozar de la libertad bajo la aceptación voluntaria de un poder con reconocida capacidad.

Más tarde, en 1847, durante su polémica con Pedro de Angelis, Echeverría rechaza los cargos que éste le planteara por haber querido regenerar al pueblo argentino y convertirlo en una sociedad de sansimonianos. Sin embargo, el mismo Echeverría admite haber aplicado a «toda la sociabilidad» la «fórmula económica de Saint Simón adoptada generalmente en Europa» (Echeverría, 1940, 375 s., 388).

Otro ideólogo de enorme influencia, perteneciente también a dicha agrupación, Juan Bautista Alberdi, enfatiza el carácter determinante de la mecanización. En 1852, Alberdi publica en Chile uno de sus ensayos más significativos (*Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argenina derivadas de la ley que preside el desarrollo de la civilización en la Sudamérica*), donde llega a insinuar que las vías férreas sustituirían a los monasterios como medio de moralización. Al igual que el vago charlatanismo universitario, el cultivo de las letras, lejos de repeler a la barbarie, resulta un factor retardatario si faltan los elementos civilizadores básicos: población, comercio, industria. El contraste resulta manifiesto: la literatura es un producto ilusorio y pasional que envenena el alma y estrangula a la ciencia, esa expresión serena de la conducta y el pensamiento. *Ergo*: mientras que la literatura ha cumplido su misión en Sudamérica, «la ciencia solamente puede darle lo que su edad requiere: la luz, la razón, la calma, la paz necesarias a la fundación de sus instituciones y al desarrollo de su riqueza» (Alberdi, 1916, 316).

La identificación entre progreso y tecnificación se fue haciendo un *leit motiv* a medida que la Argentina se urbanizaba y se abría al tráfico de personas, manufacturas y capitales. Un destacado formador de conciencias, el «sabio» Amadeo Jacques, perfilaría, ante un selecto auditorio, una estética de la mecánica sobre la base de una locomotora en movimiento:

> ¿No es [...] una hermosa máquina? Y, ¿qué admiramos en ella? La fuerza, por supuesto, pero también y sobre todo, la disposición

hábil de todos esos órganos cuyo juego es tan concertado y su efecto tan seguro y exacto [...] ese pobre diablo cubierto de harapos manchados de hollín y de aceite, al frotar y al encebar el hierro os prepara emociones artísticas (Jacques, 1864, 340 s.)

Asimismo, se suceden en Buenos Aires las tesis relativas a los inventos, la fabricación y temas afines. Una de esas disertaciones enaltece al *homo faber* y al «poder prodigioso de la Maquinaria» que eliminaría todas las calamidades y opresiones. El asunto central es presentado como una cuestión de profunda trascendencia e interés en la centuria. Gracias a los ingeniosos aparatos, esenciales para el progreso, «las distancias se estrechan o desaparecen por la electricidad y el vapor, suprimiendo el tiempo y el espacio y dándole al hombre en cierto modo la omnipresencia de la Divinidad» (Tobal, 1869, 55). Lejos de disminuir el trabajo y aumentar la pobreza, el maquinismo multiplica las oportunidades y produce inusitadas maravillas, como la de hacer que la miseria que gangrena a las sociedades deba replegarse con el paso del ferrocarril.

Las ideas de Alberdi y la estética bosquejada por Jacques parecen desbordarse totalmente en las apreciaciones de Eduardo Wilde que ocasionaron una memorable controversia con el católico Pedro Goyena. El primero, médico y escritor escéptico, sugería una relación inversamente proporcional entre el terreno poético y la producción fabril: para que triunfe esta última, deben los versos desaparecer. En la argumentación de Wilde se refleja el relativismo ético y el sentimiento de incredulidad que embargaba a los pre-positivistas; una actitud desacralizadora frente a declinantes valores tradicionales pero que a veces remata en otro optimismo no menos exultante: el de la tecnolatría.

Para Wilde la poesía —identificada con el verso, la rima, los himnos— corresponde a tiempos arcaicos donde no existían ni los libros ni las imprentas; es una enfermedad de la inteligencia que dificulta la comunicación; un medio superfluo que no deja ninguna lección y que resulta tan inservible como las pulgas y los mosquitos. Tampoco se ahorran epítetos para los propios poetas: copleros, prestigitadores de palabras y ortopedistas mentales, utopistas desocupados e improductivos soñadores, revolucionarios exaltados y pendencieros ambiciosos, monomaníacos y locos pasivos —como los politicones, los mariscales y los fanáticos religiosos o ateos—. *Contrario sensu*, el progreso con todos sus indicadores —ciencia, legislación, comercio, agricultura, minería, industria— y todos sus prosaísmos:

> Los ferrocarriles y las fábricas manufactureras han reemplazado con ventaja a los idilios y los sonetos. Ahora se piensa más en encontrar la solución de un problema mecánico, que en hallar una consonante para concluir felizmente un verso [...]
>
> la prosa abunda porque las necesidades del estómago se han vuelto más apremiantes que las del corazón [...]
>
> en la bolsa no se cotizan versos sino cueros [...]
>
> jamás la hoja de mi escalpelo ha tropezado con el alma [...]
>
> una yegua es más útil que un soneto y una vaca de carne y hueso es indisputablemente superior a una vaca pintada por algún Epaminondas de Ultramar [...]
>
> un buey que ara [...] es más útil que una oda, que una polca y que una caricatura [...]
>
> ¡Más útil es al mundo una gallina que pone huevos, que cien mil poetas que componen versos! (Wilde, 1967, 54, 67, 114, 115).

Durante el febril crecimiento de los ochenta, la prensa oficialista argentina le asignaba a la industria un papel exclusivo no sólo para los adelantos materiales sino también en cuanto al perfeccionamiento moral y en la plasmación de un régimen democrático. En otra tribuna periodística se emitían afirmaciones no menos entusiastas, tendientes a ocultar la conflictividad social, el espíritu posesivo y la dependencia del exterior: «Las transformaciones que la industria opera [...] trascienden al movimiento moral de las sociedades, acabando con los odios y las preocupaciones inveteradas, que son barreras más altas e insalvables que las que la naturaleza ha puesto por límite material a los pueblos» (*El Constitucional*, 23 julio 1881).

Por ende, no será mediante abstracciones doctrinarias que se posibilitarán tantos beneficios. Según Alexis Peyret, un proclamado «nieto de Voltaire» y reconocido inspirador de la elite gobernante, la aplicación de las ciencias físicas y sociales disolverían la miseria, la ignorancia, las clases, las fronteras, para establecer el «Reino de Dios» y «la paz perpetua». Peyret representa al intelectual que, por un lado, exhibe una trayectoria y un discurso apreciablemente progresista. Nacido en Francia, se formó en la Sorbona junto a dos figuras de vanguardia: Quinet y Michelet. Actuó en los levantamientos democráticos de 1848, ocupando una diputación por los Bajos Pirineos. Colaboró en el periódico de otro gran demócrata, Lammenais, debiendo emigrar tras el golpe de Estado de Napoleón III. Radicado en la Argentina se dedica finalmente a la enseñanza y dirige un órgano del Club Liberal: *El Libre Pensador*. Integró la masonería argentina, combatió vigorosamente el clericalismo, denunció a los eclécticos y doctrinarios franceses como «corifeos de la burguesía *satisfecha*» y como «turiferarios del

justo-medio» (Peyret, 1883, 4, 6; 1887, 436 s.; 1917, 32). Por otra parte, no vacila en asignarle a los europeos una misión civilizadora y regenerativa; considera que los pueblos neo-latinos, a diferencia de los sajones, resultan incapaces para gobernarse a sí mismos; que las masas inconcientes y rutineras deben aprender sociología para abandonar ese estado y elevarse a la altura de las instituciones.

Con los oídos sordos a la penetración imperial y a la explotación del proletariado, difícilmente se podía entrever, tras las argucias tecnocráticas, una manera de decretar el carácter sempiterno de la legalidad burguesa y el régimen capitalista. Por lo demás, la declamada industrialización es archivada y en su reemplazo se incorpora una orientación antagónica: el principio sobre la división internacional del trabajo que nos reducía a una simple condición pastoril como productores de materias primas.

Otro exiliado republicano, pero de origen hispano y desvinculado del *establishment*, Serafín Álvarez, publica en 1886 una extensa refutación a Peyret y a muchos de los supuestos que operaban en la ideología dominante. El retraso de los sudamericanos no debe atribuirse a una supuesta minusvalía racial sino a un agudo déficit en materia política y legal cuyos fundamentos provienen de la escuela individualista y de un Estado indiferente a la problemática social y munido de facultades omnímodas para disponer de la cosa pública. Se ataca así a la democracia fraudulenta —plagada de privilegios, con su prensa domesticada— y a los partidos políticos, una banda de *condottieri* sedientos de poder que apelan a nociones engañadoras como progreso y patriotismo:

> El pueblo ha aprendido esta frase ¡progresamos! y en medio de sus mayores dolores la repite con consuelo [...] como el inglés que saquea panaderías arrastrado por el hambre, canta que la primer felicidad de un hombre es haber nacido inglés [...]
>
> La banda política ha hecho del sentimiento patriótico, arma de defensa y de combate. La patria es el gobierno, como el Papa es Dios [...] el sud-americano tiene que estar repitiendo porque así lo mandan, que es libre, que es rico, que es grande, que tiene el mejor gobierno, que ha tenido los héroes más notables, y que dentro de poco tiempo su patria será la más poderosa del mundo (Álvarez, 1916, 114 y 157)

Serafín Álvarez apuesta por el nuevo tipo americano, producto del mestizaje, como el agente histórico que cumplimentará el ideal superior del hombre cosmopolita, dotado de una mayor fuerza e inteligencia. Con ello se enfrenta a las tesis sojuzgantes sobre la pureza étnica, la supremacía de la raza blanca y el mesianismo europeo. Recuerda el componente indígena de muchos escritores y

adalides sudamericanos, cómo fueron prostituidas las criollas y cómo la casa de expósitos —evangélica forma del infanticidio— ha sido durante siglos una resultante de la europeización, cuya faena ejemplarizadora en América debía darse por concluida. En tal sentido, se enuncian reparos a la mentada tecnificación y a los desbarajustes comunales ocasionados por la red ferroviaria:

> Nuestros saladeros y estancias, los establecimientos agrícolas y mineros de Chile, los ingenios y cafetales de la zona tórrida, demuestran que no es aptitud industrial lo que falta a estos pueblos. Manejan el brazo de hierro de las máquinas con más éxito que la misma Europa y en pocos años nuestra producción ha ido a inundar el mundo viejo. Pero, el gran desarrollo industrial no puede producirse porque la inmensa mayoría de la nación analfabeta no puede tomar parte en él (Álvarez, 1916, 121).

El socialismo fiscal defendido por Álvarez apunta también a reforzar críticamente la enseñanza pública, en detrimento de la escuela privada, un tugurio sectario y separatista. Mientras denuncia la orientación complaciente impuesta por Peyret a los estudios, propone otros contenidos didácticos y embiste contra uno de los ídolos del momento en la mitología del triunfalismo capitalista, Samuel Smiles:

> La tradición educadora es engañar sistemáticamente a quien se está educando [...] Usted les dice de que hay en el mundo instituciones libres que lo gobiernan y tienen historia [...] todo es mentira [...] Smiles, por ejemplo, ponderando las ventajas que al individuo producen la perseverancia, el trabajo y el carácter, es más peligroso e inmoral que los que escriben pornografía. Porque la vida no es como él dice, porque la fortuna es siempre robo [...] El programa no tiene más artículos: organización administrativa sin presidente irresponsable, sufragio permanente y juez popular. Cuando usted les diga esto a sus alumnos, que deben estar cansados de oírle hablar de Grecia y Roma, de Krause y Balmes, se van a quedar sorprendidos, como el que no sabía que estaba hablando en prosa (Álvarez, 1916, 158, 167).

Estamos así rozando enfoques marginales al sistema que, aun sin alcanzar siempre los mayores grados de radicalización, repudian diversos lugares comunes e importantes variables constitutivas. Entre esos mirajes utópicos se halla la obra pionera de un eminente americanista, Simón Rodríguez, quien replantea la imagen tradicional de la filosofía, diluye la antinomia civilización-barbarie, impugna el valor ontológico asignado a la apropiación privada y censura los afanes imperialistas del sansimonisimo fran-

cés. Para Rodríguez, el obrero, lejos de enaltecerse necesariamente con la máquina, se convierte en un instrumento más al servicio de la producción. Asimismo, don Simón se erige en portavoz de los humildes: «hágase algo por unos pobres pueblos que después de haber costeado con sus personas y bienes [...] la Independencia, han venido a ser menos libres que antes» (Rodríguez, 1982, 190). No menos reivindicativas son sus propuestas sobre el aborigen, al cual considera una pieza fundamental en el proceso de escolarización, pues de los «blanquitos» muy poco cabía aguardar (Rodríguez, 1982, 203-204).

En una línea afín a la de Simón Rodríguez se encuentran varios chilenos cercanos a su magisterio. En 1856, Francisco Bilbao, desde París, procuraba desentrañar el estado de alienación que lo rodeaba: «el hombre de Europa se convierte en instrumento, en función, máquina, o en elemento fragmentario de una máquina» (Bilbao, 1943, 171). Por su parte, Lastarria, en *La América* (1865), trata duramente a los efectos devastadores que producían los europeos en el Nuevo Mundo, guiados por voraces intereses mercantiles e industriales. Jerónimo Abásolo Navarrete (1833-1884), que había recorrido Europa y publicado en Bruselas un libro relevante (*Personnalité*), tampoco coincide con la exaltación de la cultura nordatlántica; propicia la unión continental y la creación de un Instituto Americano; critica a los políticos vernáculos por privilegiar el aumento de la riqueza y pretender un hombre operativo en vez de una persona integral; invierte el imaginario sansimoniano, concibiendo a la religiosidad en creciente evolución y a la ciencia como una formación arcaica (Abásolo, 1907).

Con todo, estaban dados los elementos suficientes para la avasalladora implantación del positivismo y sus heterogéneos equivalentes conceptuales: materialismo, agnosticismo, experimentalismo, fisiologismo, energetismo, mecanicismo, etcétera.

3. *¿Orden o progreso?*

El positivismo clásico, además de constituir una manera de comprender la realidad se ha perfilado también como un *modus operandi*, como un programa de acción dirigido hacia muy diversas instancias: política, economía, moralidad, industria, educación, religión, salud, legislación, ejército, iglesia, carácter nacional, etc. Se exalta como paradigma científico a la experimentación, mientras que el mundo físico aparece como objeto eminente de estudio. Una creencia en la cual el universo va diferenciándose conforme a

un ritmo que explica desde el comportamiento de las moléculas hasta la marcha de las naciones y el movimiento sideral. Imperan así las posturas naturalistas, evolucionistas o cientificistas que moldean una antropología de base biológica, según la cual, en sus expresiones más crudas, el átomo, una colmena y la inteligencia animal sólo guardan distancias cuantitativas con relación al hombre, a su capacidad intelectual y a las civilizaciones más avanzadas. Ninguna de nuestras acciones, por excelsa que sea, escapa a los estímulos y leyes orgánicas.

La impronta positivista tuvo una singular resonancia en América latina, donde no sólo logró arraigar con mayor energía que en otras latitudes sino que también excedió en predicamento, dentro de la elite ilustrada, a todas las tendencias que se sucedieron después de la escolástica colonial. Para neutralizar su poderío debieron coaligarse una disparidad de corrientes agrupadas bajo el denominador común de reacción antipositivista. Salvo en el dominio de las cosmovisiones aborígenes, hasta que se produce la recepción del positivismo, puede hallarse por lo general un pensamiento entre especular y asimilativo, mientras que con la adopción de ese «ismo» empiezan a producirse, en ciertos países iberoamericanos, considerables montos de innovación reflexiva.

El positivismo, que precede o acompaña el despegue científico en la mayoría de las naciones latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del actual, estuvo fuertemente impregnado por un talante prometeico que sostenía la perfectibilidad a través del cambio paulatino y una incontenible renovación en los más variados órdenes de cosas. Junto a las posturas pesimistas que aludían a un pueblo afectado en nuestra América por su incapacidad étnica, el progreso y el orden adquirieron la dimensión de una idea portentosa que fue invocada por las dictaduras internas y los poderes transnacionales.

Pese a que la ideología positivista —difícilmente escindible de las expectativas burguesas— pudo ser asociada con afanes hedónicos y lucrativos, uno de sus rasgos típicos se vinculan a la hipervalorización de la ciencia moderna y sus aplicaciones como correlatos automáticos del bienestar social. La lectura de los autores positivistas provocó una verdadera fascinación y figuras como Pasteur y el hombre de laboratorio llegaron a ser vistos como héroes desinteresados que luchaban a brazo partido al servicio del bien y la verdad.

No obstante, algunos abordajes primigenios como los acometidos por Leopoldo Zea, se ha carecido de estudios comparados de largo aliento entre las distintas variedades positivistas que tuvieron

lugar en Latinoamérica. A tal limitación debe añadirse la disparidad que guardan los exámenes sobre el positivismo en cuanto a los diversos países continentales. Mientras se han encarado indagaciones de mucha envergadura para algunos casos nacionales, en otros sólo se encuentran productos escasamente elaborados. Por ende, los paralelismos y diferencias que se pueden enunciar en esa materia rozan el terreno de las generalizaciones provisorias.

Entre las figuras positivistas centrales suele reconocerse a Gabino Barreda y Justo Sierra (México), Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), José Varona (Cuba), Gil Fortoul (Venezuela), Luis Pereira Barreto y Tobías Barreto (Brasil), Manuel González Prada (Perú), Benjamín Fernández e Ignacio Bustillo (Bolivia), Jorge Lagarrigue y Valentín Letelier (Chile), José Pedro Varela (Uruguay), José Ingenieros y Carlos Octavio Bunge (Argentina) junto con diversas personalidades más. Entre ellas no faltó la presencia femenina, como fue el caso de las escritoras peruanas Mercedes Cabello y Margarita Práxedes Muñoz, quienes contribuyeron en distinta medida a propalar el comtismo por varios países del Cono Sur.

En América latina el positivismo de escuela no sólo irrumpió en períodos diferentes, según se trate de una nación u otra, sino que también cabe advertir vertientes doctrinales disímiles aún en países muy cercanos entre sí. Por ejemplo, en la Argentina el positivismo no tuvo el carácter salvífico que evidenció en Chile y Brasil, donde hasta llegó a concebírselo como un apostolado con clubes y templos encargados de difundir la nueva Religión de la Humanidad que postulaba soluciones para alcanzar la felicidad colectiva. Además, la recepción y oficialización del positivismo más o menos ortodoxo se produce en el primer caso con bastante posterioridad al de otras naciones latinoamericanas —como México, Brasil, Chile y el mismo Uruguay—. Por otra parte, los ejemplos chileno y brasileño resultan sintomáticos en cuanto a la dilatada permanencia del ideario positivista, pudiendo observarse cómo subsisten todavía en el Brasil partidarios de ese sistema que celebran encuentros específicos donde se manejan con toda la simbología original.

En ese último país el positivismo se munió con exuberantes ropajes litúrgicos y numinosos. La imponente iglesia positivista que se levantó en Río de Janeiro reproducía en otra escala el frontispicio del Panteón de París, previsto por el propio Comte para iniciar las conmemoraciones de su nuevo culto. La piedra fundamental del templo carioca fue colocada un 12 de octubre de 1890, ocasión en la cual se aludió al vaticinio comtiano sobre América como sede para la Religión de la Humanidad. Siete años

después se produce la inauguración de ese santuario. Su altar mayor contiene un cuadro con la imagen virginal y divinizada de Clotilde de Vaux, mientras que en los laterales se emplazan los bustos de quienes fueron escogidos para bautizar con sus nombres los meses y disciplinas del calendario positivista: desde Moisés, Homero, Aristóteles, Arquímides, César, San Pablo y Carlomagno, hasta Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Federico de Prusia y Bichat. A la entrada del templo se han dibujado los puntos cardinales y una flecha floreada que apunta hacia París —centro de Occidente y capital misma de la tierra.

La iconografía juega un papel prominente para el adoctrinamiento positivista. En el santoral brasileño le han dado un amplio relieve al artífice de la Religión de la Humanidad y a su «ángel inspirador»: Clotilde de Vaux. También se hallan representados la madre y los hijos de Comte, los padres de Clotilde, así como los distintos barrios, residencias y necrópolis familiares. Tampoco escasean los retratos de grandes apóstoles como Miguel Lemos y Jorge Lagarrigue, hacedores de la iglesia positivista en Brasil y Chile. Un lugar descollante ocupa la silueta del fundador de la República brasileña, Benjamín Constant, en cuyo monumento, además de exaltarse sus acciones claves —separación Iglesia y Estado, devolución de los trofeos al Paraguay, etc.—, sobresale una estatua de Clotilde de Vaux personificando la humanidad. El máximo emblema nacional, la bandera brasileña tiene estampada la divisa comtista de la política y la organización social positiva: *Órdem e Progrésso* (Orden y progreso).

Empero, existen dudas si en principio no se había propuesto una fórmula que enfatizaba el primer término: *Órdem é Progrésso* (Orden es Progreso); pues la idea del orden constituía una obsesión para el sumo pontífice del positivismo brasileño, Miguel Lemos, quien bregó contra la disolvente anarquía imperante en el mundo desde el fin de los tiempos medievales. Para el mismo Comte, conceptuado como fanático del orden, el progreso cumple una función accesoria, como despliegue y consolidación de un orden que implica la inalterable estructuración del organismo social. Una década antes de que mexicanos como Gabino Barreda lograsen conocer personalmente al precursor de la sociología, diversos estudiantes brasileños ya asistían a la Escuela Politécnica y a los cursos libres de Comte, hasta que luego, el propio Miguel Lemos, mantenga en Francia su famosa vinculación con los epígonos más estrictos del filósofo positivista.

Para regenerar al mundo no bastaba con la sabiduría, con las academias, sino que debía practicarse una vida extremadamente

ascética. Se recomendaba el casamiento positivista y se condenaban las bebidas alcohólicas, el tabaco y hasta el mismo café, sustancia nociva cuyo intercambio por «un alimento esencial» como el trigo —según se había pactado con la Argentina— resulta firmemente denostado.

Fuera de ciertas efemérides patrias o ecuménicas, entre los principales acontecimientos celebrados por la cofradía positivista tenemos fiestas «abstractas» como las de la Mujer o los Muertos y otras más circunscritas, por ejemplo, la de los Inventores y las Máquinas, donde se idealizaban esos «admirables instrumentos sobre los cuales reposan la eficacia del trabajo y la dignidad del trabajador» (Teixeira Méndes, 1898, 558). Las reuniones eran acompañadas por cánticos y efectos musicales, llegándose por ejemplo a ensayar una paráfrasis positivista de la Marsellesa. Para las misas y conferencias dominicales —aún hoy subsistentes—, se han programado minuciosamente los más diversos tópicos:

> Sustitución de la democracia y la aristocracia por la sociocracia. Conveniencia del catecismo positivista para las mujeres, porque éstas se hallan destinadas al hogar y no adhieren al desorden ni a la violencia. La fuerza primordial de la mujer consiste en superar la dificultad para obedecer. La Humanidad como conjunto de seres humanos pasados, futuros y presentes con exclusión de los malhechores y los parásitos. Espacio, Tierra, Humanidad como la verdadera trinidad religiosa. El positivismo sustituye el pre-concepto absoluto y metafísico del derecho por el concepto relativo del deber. Concentración del capital en manos de un pequeño número de ricos de donde saldrán los gobernantes. Teoría biológica de las razas: la blanca, superior por la inteligencia; la amarilla, por la actividad; la negra, por el sentimiento [...] marcha negativa generada por la Gran Crisis de la Revolución Francesa. Surge la religión universal, el Positivismo, con su régimen definitivo de la Humanidad (*Palestras dominicais*, s.d., prédicas 1.ª, 3.ª, 6.ª, 39.ª, 41.ª, 43.ª, 48.ª).

Aun si nos atenemos sólo a los centenares de publicaciones del Apostolado Positivista del Brasil que vieron la luz entre 1880 y 1900 —a veces en ediciones al francés— y prescindimos del material no menos caudaloso editado ulteriormente por esa organización, no dejan de ubicarse a su vez los asuntos más disímiles: incorporación política de los esclavos, problemas limítrofes de Brasil, locura y alienación, secularización de cementerios, vacunación obligatoria, represión de la vagancia, ortografía positiva, libertad de cultos, bases para una constitución, ejercicio de la medicina, servicio doméstico, el divorcio, indígenas brasileños, etcétera.

Otros sectores positivistas disidentes, como el de la escuela de Recife, se acercaron a posturas evolutivas y monistas. Entre ellos se destacan Tobías Barreto, que sostuvo el postulado de la lucha darwiniana entre las naciones, y Silvio Romero, un auténtico pionero para la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica. Más próximo a Comte pero también a una versión secularizante como la de Littré, Pereira Barreto considera que la realidad brasileña se hallaba en un camino culminante hacia la etapa positiva; tras haber pasado primero por el conservadurismo y luego por el liberalismo.

En rigor de verdad, el Brasil ya estaba lanzado hacia un proceso de modernización capitalista, con un fuerte movimiento masónico enfrentado a la Iglesia católica y con jóvenes militares que, de origen menos encumbrado, se aproximan al positivismo, acabando con el imperio de Pedro II y su alianza con un clero anacrónico. Además de su mayor o menor repercusión en la política central, el positivismo brasileño también tuvo proyecciones regionales, por ejemplo, en el estado de Río Grande del Sur, donde funcionó una capilla de la humanidad y gestiones gubernativas como las de Julio de Castilhos, con su ruralismo patriarcalista y la aparición de un curioso tipo social: los positivistas gauchos...

Resulta notorio el respaldo del positivismo a varias autocracias latinoamericanas —como las presidencias de Porfirio Díaz en México, Juan Vicente Gómez en Venezuela o Rafael Núñez en Colombia—, so pretexto de que con ello se estaba alcanzando el grado más alto de desarrollo, conforme a la ley de los tres estados o a postulaciones en favor de una dictadura progresista. Tras la idea de que debía confiarse la política a un grupo de expertos se hallaba implícito un antiguo *parti pris* contra la idoneidad de las muchedumbre que, según influyentes autores como Le Bon, resultan objeto de las peores cualidades: destructivas, incivilizadas, impersonales, descerebradas, manipulables. Para el uruguayo Martín Martínez, los vicios del parlamentarismo se relacionan con la incompetencia política de las masas ignorantes, mientras defiende el aumento de poder para las «clases ilustradas y conservadoras», rechazando la aplicación que se había efectuado del principio del *self-government* «a las razas inferiores, a los salvajes, a los negros esclavos, a los siervos de la Rusia, a los agricultores de la Irlanda» (Martínez, 1965, 147, 168).

Se combatían los derechos humanos y se proclamaba la desigualdad en nombre de una inflexible metodología que apelaba a la frenología, la fisiognómica, la genética, los modelos patólogicos

neuro-siquiátricos, la selección natural y artificial, etc. Entre los pensadores más gravitantes se encuentra Herbert Spencer, el cual, dentro de una tónica malthusiana, subraya la existencia de un principio universal según el cual toda criatura que no puede autoabastecerse debe perecer, descartando el proteccionismo hacia los incapacitados porque degenera la especie humana.

Resultan, pues, doctrinalmente minoritarias posturas como las de Nicolás Rosa en Honduras, con su avanzado modelo de constitución social y su proyecto para la unión centro-americana. Tampoco resulta fácilmente asimilable una posición como la de González Prada, quien, sin renunciar a la ciencia positiva ni al imperio de la causalidad, refuta la tesis sobre las razas subalternas, propicia la rebelión aborigen, denuncia la corrupción política y objeta al hombre ilustrado por no instruir al pueblo con buenos ejemplos: «Riamos de los desalentados sociólogos que nos quieren abrumar con sus *decadencias* y sus *razas inferiores*, cómodos hallazgos para resolver cuestiones irresolubles y justificar iniquidades de los europeos en Asia y Africa» (González Prada, 1946, 20).

A la postre, la argumentación presuntamente científica sirvió tanto para reivindicar como para combatir opresiones internas o dependencias foráneas. Ello daría lugar a modalidades conservadoras, liberales, nacionalistas e imperialistas; a vertientes críticas que se amalgaman con el krausismo, el marxismo, el anarquismo, el indigenismo, etc. Tamaña multiplicidad reclama un desbrozamiento menos enfervorizado cuando se valorice la significación del movimiento positivista en América latina, donde lograron mitigarse las asperezas del comtismo y el spencerianismo.

Entre los elementos más rescatables que trajo consigo el positivismo latinoamericano tenemos algunos de cuño epistemológico: el alejarse de ciertos encuadres ensayísticos para intentar un examen más riguroso, profundo y original de la realidad física y social; la apertura de la filosofía a las ciencias fácticas junto con el esfuerzo por establecer una mayor continuidad entre lo humano y lo natural, o la misma búsqueda de condicionantes extrateóricos en el conocimiento. A despecho de lo que han sostenido diversas imputaciones superfluas o tendenciosas, nuestros positivistas no repudiaron al unísono el patriotismo, los valores populares y autóctonos, las fuentes hispánicas o el espíritu religioso. Y si bien predominó una tónica individualista, contrarrevolucionaria y antiamericana, cabe referirse a otras voces disonantes dentro del mismo movimiento que formularon opciones hacia los estratos indigentes.

Sin embargo, pese a los avances científicos que promovió el

positivismo entre nosotros y pese a haber alcanzado un tinte menos conservador que el que tuvo en Europa —exceptuando a España—, sus aspectos problemáticos se erigen en obstáculos insalvables para constituir una visión filosófica emancipadora. El discurso positivista plantea insolubles dificultades semánticas que resultan muy significativas para la misma óptica en cuestión, por ejemplo, sus estrechas analogías entre el niño, el disminuido mental, la mujer, el salvaje, el criminal y el demente. Las versiones hegemónicas tendieron hacia el reduccionismo bio-psíquico o hacia el determinismo telúrico, mediante nociones equívocas como delincuente nato, loco y mestizo moral, plasma nativo, raza psíquica, animalidad atávica, instintos sociales, organismo de un pueblo y tantas otras por el estilo. En definitiva, nos topamos con un fuerte lastre deshumanizador, donde convergen los planteos tecnocráticos y la discriminación étnica, la justificación del sometimiento ante diversos centros de poder, la adopción de actitudes aristocráticas y jingoístas.

4. *Deducción general*

Grosso modo y más allá de algunas excepciones sugeridas en el texto, tanto el positivismo como las principales variantes espiritualistas del siglo XIX cumplieron una doble y ambigua funcionalidad en los diversos momentos y contextos socio-políticos de Latinoamérica: por una parte, de oposición a los resabios feudales, terratenientes y clericales; por otra, de enfrentamiento con los sectores populares y democráticos en ascenso. Dichas manifestaciones ideológicas, si bien se midieron con los intentos restauradores o acompañaron relevantes adelantos formales y materiales, no dejaron en cambio mucho margen para implementar un desenvolvimiento equilibrado de la nación latinoamericana en su conjunto. Por encima de iniciales demandas jacobinas, termina por imponerse una línea elitista que entroniza la propiedad privada y el librecambismo, mientras se exalta la igualdad jurídica en medio de despóticas limitaciones para las etnias locales, los trabajadores y la misma anhelada inmigración.

BIBLIOGRAFÍA

Abásolo, J. (1907), *La personalidad política y la América del porvenir*, Imprenta y Encuadernación Universitaria, Santiago de Chile.
Alberdi, J. B. (1916), *Estudios económicos*, La Cultura Argentina, Buenos Aires.
Álvarez, S. (1916), *Cuestiones sociológicas*, Juan Roldán, Buenos Aires.

Ardao, A. (1968), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo.

Ardao, A. (1978), *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Monte Ávila, Caracas.

Ardao, A. (1994), *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo.

Biagini, H. E. (comp.) (1985), *El movimiento positivista argentino*, Belgrano, Buenos Aires.

Biagini, H. E. (1989), *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires.

Biagini, H. E. (1995), *La generación del ochenta*, Losada, Buenos Aires.

Biagini, H. E. (1995), *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva*, Cedal, Buenos Aires.

Bilbao, F. (1943), *El evangelio americano*, Americalee, Buenos Aires.

Bradford Burns, E. (1980), *The Poverty of Progress*, University of California Press, Berkeley.

Cappelletti, A. J. (1994), *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*, Monte Ávila, Caracas.

Davis, H. E. (1974), *Latin American Thought*, The Free Press, New York.

Echeverría, E. (1940), *Dogma socialista*, Universidad Nacional de La Plata.

Escobar, R. (1976), *La filosofía en Chile*, Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile.

Fernández Prando, F. (1991), *Acercamiento a las raíces doctrinarias y filosóficas del batllismo*, Banda Oriental, Montevideo.

Francovich, G. (1986), *Filósofos brasileños*, Juventud, La Paz.

Francovich, G. (l987), *La filosofía en Bolivia*, Juventud, La Paz.

Gliozzi, G. (1986), *La teoria della razza nell'età moderna*, Loescher, Torino.

González Prada, M. (1946), *Horas de lucha*, Americalee, Buenos Aires.

Guadarrama González, P. (1983), «Algunas particularidades del positivismo en Cuba»: *Islas* 76, pp. 105-124.

Jacques, A. (1864), «Las ciencias, las letras y las artes»: *La Revista de Buenos Aires* 5, pp. 332-345.

Kolakowski, L. (1979), *La filosofía positiva*, Cátedra, Madrid.

El krausismo y su influencia en América latina, (1989), Fundación Ebert e Instituto Fe y Secularidad, Madrid.

Larroyo, F. (1978) *La filosofía iberamericana*, Porrúa, México.

Leocata, F. (1992), *Las ideas filosóficas en Argentina*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires.

Márquez Bretón, B. (1982), *Orígenes del darwinismo en Chile*, Andrés Bello, Santiago.

Marquínez Argote, G. (comp.) (1983), *Benthamismo y antibenthanismo en Colombia*, El Búho, Bogotá.

Martí, O. (comp.) (1983), «The Gabino Barreda Centennial Isssue»: *Aztlan* 14/2.
Martínez, M. C. (1965), *Escritos sociológicos*, Biblioteca Artigas, Montevideo.
Mendes, R. T. (1898), *As ultimas concepçoes de Augusto Comte*, Apostolado Positivista, Río de Janeiro.
Monreal, Susana (1993), *Krausismo en el Uruguay*, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo.
Paim, A. (1987), *Historia das idéias filosóficas no Brasil*, Convivio, San Pablo.
Paladines, C. (1990), *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*. Banco Central, Quito.
Pena, M. E. (1985), *El romanticismo político hispanoamericano*, Cinae, Buenos Aires.
Peyret, A. (1883), *Conferencias sobre las instituciones libres*, La Tribuna Nacional, Buenos Aires.
Peyret, A. (1887), *Historia contemporánea*, Lajouanne, Buenos Aires.
Peyret, A. (1917), *La evolución del cristianismo*, La Cultura Argentina, Buenos Aires.
Rodríguez, S. (1982), *Inventamos o erramos*, Monte Ávila, Caracas.
Rodríguez, X. (1876), *Miscelánea literaria, política y religiosa*, El Independiente, Santiago de Chile.
Roig, A. A. (1960), «Notas sobre el eclecticismo en la Argentina»: *Revista de Historia Americana y Argentina* 5/6, pp. 159-182.
Roig, A. A. (1969), *Los krausistas argentinos*, Cajica, Puebla.
Roig, A. A. (1972), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Cajica, Puebla.
Roig, A. A. (1981), *Filosofía, universidad y filósofos en América latina*, UNAM, México.
Roig, A. A. (1981), «Educación para la integración y la utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez»: *Cultura* 5/11, pp. 33-59.
Rojas Osorio, C. (1995) «El positivismo en el Caribe hispano»: *Diálogo* 66, pp. 153-171.
Romero, J. L. (1986), *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Sudamericana, Buenos Aires.
Romero Baró, J. M. (1989), *El positivismo y su valoración en América*, PPU, Barcelona.
Salazar Bondy, A. (1967), *La filosofía en el Perú*, Universo, Lima.
Salazar Ramos, R. (1992), «Romanticismo y positivismo», en Marquínez Argote *et al.*, *La filosofía en Colombia*, El Búho, Bogotá, 233-302.
Salazar Ramos, R. (1993), «El positivismo latinoamericano», en G. Marquínez *et al.*, *La filosofía en América latina*, El Búho, Bogotá, 141-186.

Sánchez de Bustamante, A. (1984), *La filosofía clásica alemana en Cuba*, Ciencias Sociales, La Habana.
Soler, R. (1959), *El positivismo argentino*, Impr. Nacional, Panamá.
Stoetzer, O. C. (1986), «Pensamiento social y desarrollo en Hispano América. El caso del positivismo en la América Central», *Cuadernos de Historia*, 10, 47-65.
Tobal, F. (1867), *El eclecticismo*, Impr. de Mayo, Buenos Aires.
Tobal, F. (1869), *Las máquinas estudiadas a la luz del progreso humano*, Impr. de Mayo, Buenos Aires.
Uslar Pietri, A. (1960), «El despertar positivista»: *Revista de Historia de las Ideas* 2, pp. 73-85.
Vázquez y Vega, P. (1965), *Escritos filosóficos*, Biblioteca Artigas, Montevideo.
Veiga, G. (1982), *Historia das idéias da Faculdade de Direito do Recife*, vol. 3, Universidade Federal de Pernambuco.
Véles Rodríguez, R. (1986), «Positivismo y realidad latinoamericana»: *Revista de Historia de las Ideas* 7, pp. 95-108.
Vita, L. W. (1969), *Panorama da filosofia no Brasil*, Globo, Porto Alegre.
Wilde, E. (1967), *Tiempo perdido*, Libr. del Colegio.
Zea, L., comp. (1980), *Pensamiento positivista latinoamericano*, 2 vols., Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Zea, L. (1988), *El positivismo en México*, FCE, México.

EL LIBERALISMO. LAS IDEOLOGÍAS CONSTITUYENTES. EL CONFLICTO ENTRE LIBERALES Y CONSERVADORES

Yamandú Acosta

El liberalismo, el conservadurismo y el socialismo son las tres ideologias políticas que en los dos últimos siglos disputan la hegemonía en Occidente (Nisbet, 1995, 7). Durante el siglo XIX en Iberoamérica, el utopismo socialista no alcanzó niveles de hegemonía, en los términos de gobierno efectivo de la realidad, en que lo hicieron el liberalismo y el conservadurismo generalmente confrontados, a veces coyunturalmente aliados, en ocasiones doctrinariamente interpenetrados o fusionados. Liberalismo y conservadurismo fueron pues, las ideologías articuladoras de los sujetos históricos de diferente densidad que de modo fuerte marcaron el espacio político-social de su época. Estos sujetos históricos expresaron ideológicamente los conflictos inherentes a su confrontación de fuerte vocación hegemónica, los que correspondieron a sus relaciones con diversos sectores sociales subalternos, a sus propias contradicciones y a los problemas del proceso de ruptura de la dependencia política del orden colonial y de articulación de la dependencia económica del orden neo-colonial, todo lo cual se tradujo en plurales expresiones del pensamiento liberal y el pensamiento conservador.

Por las razones señaladas, a las que deben sumarse las correspondientes a los diversos procesos nacionales y a la fuerte heterogeneidad de sociedades y culturas, se constata también para el siglo XIX en Iberoamérica la diversidad histórica del liberalismo (Merquior, 1993, 13), que permite hablar con propiedad de un conglomerado liberal (Biagini, 1992, 83), en el que las notas individualista, igualitarista, universalista y meliorista (Gray, 1994, 10-11) de su concepción teórica, determinan el común aire de familia con el conjunto de una tradición que como *proto*liberalismo (Merquior, 1993, 16) nació en Inglaterra reivindicando la tole-

rancia religiosa y el gobierno constitucional, en la gloriosa Revolución de 1688 contra Jacobo II. Es especialmente significativo para el liberalismo iberoamericano decimonónico que la palabra «liberal» como adjetivación de una posición política, haya tenido su nacimiento en las Cortes de Cádiz en 1811, en el marco del ciclo revolucionario español, contexto en el que liberalismo se contrapuso inequívocamente a absolutismo, y liberales fueron los partidarios de «las libertades».

Al contextualizar la ideología liberal en los procesos históricos del pasado siglo en Iberoamérica, debe distinguirse el papel que le cumplió jugar en el proceso de la independencia, en el que debe siempre tenerse en cuenta la peculiaridad del mismo para el Brasil, del que le correspondió en el de consolidación de los nuevos estados independientes. En el primer proceso, el proyecto emergente del orden liberal que finalmente se resolvió por contraposición al orden colonial, como ruptura con los lazos de dependencia políticos y económicos con la península Ibérica, en el caso hispanoamericano, el acento estuvo puesto en la libertad que fundamentalmente fue sinónimo de independencia, contando en tal sentido con el aval del tradicional derecho castellano. En el segundo proceso, que desborda al presente siglo, el acento se desplazó a la cuestión del orden. De una interlocución del liberalismo con la Ilustración y el Romanticismo que se tradujo en un liberalismo libertario, se transitó a un liberalismo del orden en el que el Espiritualismo racionalista y el Positivismo fueron los nuevos interlocutores (Roig, 1984, 18). Habiendo sido el liberalismo una ideología funcional a la ruptura con el orden colonial, se constituyó en funcional a la constitución del orden neo-colonial al aceitar el sistema de dominación tanto externo como interno que prohijó el desarrollo del capitalismo dependiente (Vasconi, 1981, 50) bajo la particular presión del comercio inglés que impuso la tesis liberal del librecambismo, apuntando a transformar a las economías iberoamericanas en complemento de su propia economía. En el marco de esos dos procesos, el liberalismo iberoamericano exhibió una inicial unidad en la lucha contra los privilegios de tipo feudal del orden colonial que le proporcionó cierto perfil radical, para pasar luego a ser fundamentalmente conservador del nuevo sistema de privilegios propio de la modernidad capitalista que contribuyó a desarrollar, generando nuevas expresiones de radicalismo que postularon los derechos de las mayorías por sobre el derecho individual, apuntaron hacia el sufragio universal y señalaron el deber del Estado y los gobiernos en la defensa de los intereses del pueblo. Entre un extremo y otro, las fórmulas moderadas jugaron

un importante papel, a la interna liberal, en las relaciones con el conservadurismo y con las demandas efectivas o virtuales de los sectores mayoritarios marginados. Presentar algunas manifestaciones del panorama esbozado, es el objeto del desarrollo que sigue.

En relación con el proceso que desembocó en las luchas por la Emancipación, que encontraron su culminación en la batalla de Ayacucho del 9 de diciembre de 1824 en la que el general José Antonio de Sucre venció a las fuerzas virreinales marcando el fin del dominio ibero en Hispanoamérica; el liberalismo se presentó como un sistema de ideas que fueron agitadas emblemáticamente por los intelectuales más radicalizados, que a su nivel protagonizaron la causa de la independencia. Este pensamiento político de la emancipación (Romero, 1977), se configuró sobre una matriz liberal que encontró sus fuentes en el liberalismo inglés, especialmente Locke y Paine, en las ideas de la Ilustración, particularmente Rousseau, Montesquieu y Voltaire y en el liberalismo federal constitucional norteamericano. De Locke hay que considerar fundamentalmente la inseparabilidad entre libertad y propiedad privada como expresión central de los derechos naturales y el consentimiento individual, periódico y condicional (Merquior, 1993, 41) como fuente de legitimidad. De Paine el énfasis en la soberanía popular y el antiabsolutismo, aparecen como acentos más destacables. De Rousseau, el democratismo y republicanismo con su visión positiva de la libertad que parece realizarse a través del Estado, separándose así de la visión propia de la tradición lockeana que sustenta una visión negativa de la libertad, concebida como ausencia de coacciones gubernativas, en la que se funda la tesis del Estado mínimo (Biagini, 1992, 88-89). De Montesquieu la división de poderes, de Voltaire su registro del meliorismo que fundamenta el sentido de los procedimientos de reforma por el horizonte de perfectibilidad y progreso. Finalmente, del modelo del pensamiento constitucionalista norteamericano que cuajó en las instituciones de los Estados Unidos, influyen centralmente dos principios que no se habían presentado conjuntamente ni en forma apropiada en los otros modelos, el principio republicano y el principio federal (Romero, 1986, 106). Los intereses de la Emancipación hicieron suyas estas fuentes y le dieron al proyecto y al proceso revolucionario una peculiar identidad liberal, producto de una sensibilidad o mentalidad criolla de ambiguas relaciones con su matriz ibérica. No obstante lo señalado, no hay que olvidar que en el contexto internacional generado a partir de la invasión por parte de Napoleón I a España y Portugal en 1808, en la pugna con Inglaterra en la que el nacionalismo se tradujo en imperialismo, diferente fue el proceso en el Brasil a partir del traslado

de Don Juan VI rey de Portugal, del señalado proceso revolucionario en las colonias hispanoamericanas, que reivindicando a Fernando VII no luchaban en realidad contra los franceses, sino contra las fuerzas realistas que defendían los intereses metropolitanos. Tras la declaración de la independencia del Brasil en 1821, el Imperio (1822-1889) se consolidó como un sistema parlamentario sobre el que el Emperador mantenía la condición de jefe supremo de la nación, con poder moderador que garantizaba la cohesión de un sistema que respondía a los intereses de sectores minoritarios de orientación conservadora frente a los cuales se hicieron sentir reclamos de perfil liberal. Especialmente a partir de la abdicación de Pedro I en 1831, comenzó un debate sobre las formas de gobierno, primando las iniciativas de republicanismo federal o monarquismo constitucionalista, propias del pensamiento liberal. La abolición de la esclavitud desencadenó un desplazamiento del poder desde los sectores terratenientes hacia los sectores industriales, desplazamiento que culminó en 1889 con el establecimiento de la República que encontró su mejor cobertura ideológica en el Positivismo, que a través del magisterio de Benjamín Constant (1836-1891) en la Escuela Militar de Río de Janeiro, desplazó al Eclecticismo, articulándose con el poder político, y desde el que Luis Pereira Barreto (1840-1923) enfrentó a la Iglesia y al liberalismo masón, como expresiones del estado teológico y del estado metafísico respectivamente, que debían superarse para posibilitar el «Orden y Progreso» del estado positivo. Tampoco hay que olvidar, en lo que a Hispanoamérica se refiere, que en el marco del proceso revolucionario, frente al proyecto de inspiración liberal de vocación modernizante, tuvo lugar la contrapartida del proyecto conservador que solamente aspiraba a un orden semejante al español, aunque sin España (Zea, 1976, 188).

Dada la diversidad histórica del conglomerado liberal iberoamericano, parece adecuado optar por mostrarlo en algunas de sus expresiones de mayor densidad discursiva e histórica, en la hipótesis de que los riesgos inherentes a cierto impresionismo metodológico, sean menores a los que puedan correrse con un intento excesivamente globalizador. Con las excepciones de fray Servando Teresa de Mier, José Cecilio del Valle y de Andrés Bello, que fue tanto hombre de la emancipación política como de la posterior emancipación mental, dejamos fuera de esta muestra expresiones paradigmáticas del pensamiento de la primera, así como el desarrollo de aquellas de las post-independencia en cuanto comienzan a desarrollarse sobre un eje dominante de motivaciones positivistas.

Fray Servando Teresa de Mier (México, 1763-1827) se esforzó por compatibilizar las ideas liberales con la herencia colonial

del derecho tradicional español (Reyes Heroles, 1994, I, 13) en el marco de un proyecto de emancipación política. En su pensamiento, libertad significó fundamentalmente independencia y, por cierto, no en abstracto, sino en directa referencia a los habitantes de Nueva España. La igualdad fue entendida centralmente como superación de la desigualdad derivada de los privilegios de los españoles, afincados en el orden colonial, por lo que su condición era la libertad en el sentido señalado. No satisfizo estas exigencias de libertad e igualdad el marco institucional de matriz liberal que produjeran las Cortes de Cádiz, porque sin independencia no se saldría de la situación de desigualdad que por la relación de dependencia padecían los sectores criollos dominantes en relación con los peninsulares. En el interregno por el que atravesaba el imperio español en 1813, de acuerdo con los fundamentos contractualistas que, posteriormente al nacimiento de la sociedad política implicaban un pacto entre el rey y los ciudadanos, la soberanía había retrovertido al pueblo, pues «la soberanía reside esencialmente en la nación: nosotros la representamos; luego en nosotros reside la soberanía» (Reyes Heroles, 1994, I, 22), decía Teresa de Mier en su alegato independentista. Aparece en su discurso protonacionalista la idea de «nación», que por su centralidad condensa todas las interlocuciones que tuvieron lugar en las formaciones discursivas tanto del pensamiento de la emancipación como de la post-independencia. La comprensión ilustrada de la nación, que articuló el proyecto emancipador y los primeros años de vida independiente, fue de carácter político; la comprensión romántica de la nación que se confrontó con las guerras civiles que se extendieron en la post-independencia, operó sobre la anterior profundizándola en la dimensión social (Roig, 1984, 184). Es de destacar en fray Servando la falaciosa trasposición efectuada desde la nación como depositaria esencial de la soberanía a sus representantes, lo cual ajustaba con su liberalismo independentista que no era afín a la democracia, especialmente cuando sus efectos podían llevarse hasta sus límites extremos.

El discurso de Teresa de Mier sobre la federación mexicana, leído ante el Congreso Constituyente de 1823 ha sido considerado su pieza ideológica más notable (Villegas, 1964, 237). En ese documento discute la antinomia federalismo-centralismo que atravesó al pensamiento político iberoamericano de la gesta emancipadora y de la post-independencia. Se manifiesta allí partidario de «una federación razonable y moderada, una federación conveniente a nuestra poca ilustración y a las circunstancias de una guerra inminente, que debe hallarnos muy unidos». Con una posición análoga

a la que sustentara Bolívar sobre el mismo asunto, fray Servando hace suya la idea de federación a la que suscribe en el plano de la teoría y que considera exitosa en la experiencia de los Estados Unidos, pero que entiende resignificarse en lo peculiar de la situación mexicana. Percibe con claridad histórica y teórica que, mientras la federación de los Estados Unidos había nacido como producto de la asociación de estados independientes que forjaron por su libre consentimiento una unión antes inexistente, en una experiencia histórica paradigmáticamente liberal, el proyecto de federación mexicano se presentaba condicionado por un signo opuesto; significaba la ruptura con la unidad heredada del orden colonial y en consecuencia el riesgo cierto del desmembramiento por falta de ilustración en lo interno y por la amenaza latente de la Santa Alianza en lo externo. En consecuencia, en la argumentación de fray Servando cierto centralismo vestido de federalismo y definido por él como federalismo moderado, fue presentado como el camino históricamente transitable para «remontar hasta la cima de la perfección social» en la figura de la organización federal.

José Cecilio del Valle (Honduras, 1780-1834), participó activamente en los movimientos independentistas de México, Guatemala y América Central. De un discurso pronunciado en 1812 en la Junta General de la Sociedad Económica de Amantes de Guatemala, que se mueve dentro del espíritu de la nueva ciencia liberal de la Economía Política, interesa destacar que, tratándose de un pensamiento que se articuló en el proceso de la independencia, no se centró en ella sino en una ulterior revolución liberal (Villegas, 1964, 265), en lo que la misma pudiera significar de transformación en lo económico, social y cultural. El «economista» es presentado como paradigma de modernidad frente al sacerdote y el militar del mundo feudal. La virtud de este paradigma de modernidad no está ni en la cruz como símbolo de la fe, ni en la espada como símbolo de la fuerza, sino en el arado y en la azada que simbolizan el trabajo «origen de toda riqueza; [...] principio de la escala inmensa de los valores». El trabajo es presentado también como «la primera virtud civil de un ciudadano» y como el lugar en que radica la nación. En principio integran la nación quienes exhiben esa fundamental virtud civil, pero en los hechos, para algunos individuos la exhibición de esa virtud solamente les proporciona méritos para eventualmente llegar a una ciudadanía que solamente se consagrará con la propiedad: «los derechos más sagrados en manos de un miserable que no puede sostenerlos, son títulos que no puede gozar. Sólo el propietario sabe conservarlos porque sólo él puede hacerlos respetar». De esta manera, en consonancia con la tradición liberal que arranca de

Locke, el valor trabajo se ve desplazado por el valor propiedad, el propietario desplaza al trabajador; los propietarios resultaban ser el cuerpo y el alma de la nación.

Con Juan Bautista Alberdi (Argentina, 1810-1884) y Domingo Faustino Sarmiento (Argentina, 1811-1888), ingresamos definitivamente en la articulación del liberalismo en el marco de los problemas de la consolidación de los estados independientes surgidos a raíz de la revolución hispanoamericana. En el contexto de ruptura revolucionaria el discurso liberal resultó triunfante frente al pensamiento conservador que respondía a los intereses del orden colonial; en el nuevo contexto de consolidación de la independencia, la reacción conservadora no se hizo esperar apostando por un mantenimiento o restauración de aspectos centrales del viejo orden y el liberalismo se tornó dominantemente conservador en dirección a la conservación de un nuevo orden también excluyente. El liberalismo conservador y el conservadurismo liberal desdibujaron las fronteras ideológicas entre liberalismo y conservadurismo, por lo que la línea divisoria entre liberales y conservadores pasaba más bien por sus actitudes pragmáticas, en relación con una tendencia general que apuntaba o a la apertura hacia la modernidad y el progreso o a la conservación de tradiciones y situaciones procedentes del mundo colonial (Romero, 1986, 158).

En la década de 1840, en el marco de la dictadura de Juan Manuel de Rosas, «restaurador de las leyes y la religión» derrocado en 1852, tanto Alberdi como Sarmiento exhibían una identidad liberal. En 1845, Sarmiento publicó su célebre libro *Facundo. Civilización y Barbarie*, en el que identificó los valores de la civilización con los de la ciudad y de la libertad, a los que confrontó con los de la barbarie que afincaban en el medio rural y se identificaban con la autocracia y el despotismo. Pero, ni las formas institucionales ni los protagonismos políticos se explicaban por sí mismos.

En el nivel de lo político se expresaba una identidad social y cultural, por lo que Rosas no era un hecho fortuito o una aberración, «es por el contrario, una manifestación social; es una fórmula de una manera de ser del pueblo». En esta tesis sarmientina se objetiva el desplazamiento desde lo político a lo social en la consideración de la nación, característica de la interlocución del liberalismo con el Romanticismo, que complementó a la que con anterioridad tuvo lugar con la Ilustración. Las consecuencias de la tesis son obvias: no podía modificarse el gobierno sin modificar al pueblo, no podía construirse el marco institucional de las garantías liberales sin articular a la nación. A partir de los sucesos europeos

de 1848 y luego de haber observado en Europa riqueza en el medio rural y pobreza en el medio urbano, Sarmiento atenuó su inicial oposición entre ciudad y campo, su interés por el modelo europeo declinó, al tiempo que comenzó a atender especialmente a la democracia de los Estados Unidos, a la escuela y el mercado como sus fundamentos sociales de fondo y concibió la construcción de la igualdad a través de la educación como condición del progreso y superación de la barbarie. Los hechos le impusieron la aceptación del control oligárquico del poder en la expectativa de que la educación ampliara, universalizándola, la base social de la nación.

Inicialmente, como Tocqueville, quería desarrollar las virtudes cívicas en la república moderna o, lo que era lo mismo, desarrollar la república moderna por el desarrollo de las virtudes cívicas; ulteriormente su preocupación central se desplazó definitivamente a la consolidación del orden. Quien había soñado con la democracia se había transformado en un liberal conservador, al colocar a la autoridad al mismo nivel que la virtud cívica, tan próximo a Bagehot como a Tocqueville (Merquior, 1993, 106-107).

A semejanza de Sarmiento, aunque con diferencias y oposiciones significativas, el pensamiento de Alberdi también exhibió transformaciones, a lo largo de su vida. En el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837) presentaba una valoración positiva del pueblo que aparecía identificado con la nación: «La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano, porque la plebe es la humanidad, como ella es la nación. Todo el porvenir es de la plebe». En la plebe y en su «emancipación inteligente» respecto de la herencia colonial, católica e hispánica, radicaba el presente y el futuro de la nación.

En las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852), la plebe que representaba lo propio y significaba la matriz de un eventual proceso civilizatorio iberoamericano, que permitía hablar de una «civilización propia», resultó repentinamente invisibilizada en la imagen del «desierto», del vacío de humanidad de esta parte de América, cuando ella era mirada desde la óptica de la cultura y la civilización, es decir desde la óptica europea. De allí que la dicotomía «civilización-barbarie» se resignificara; ya no era como para Sarmiento la que se daba entre el medio urbano y el medio rural, sino entre Europa y América, «en América todo lo que no es europeo es bárbaro», «La división en hombre de la ciudad y hombre de las campañas es falsa, no existe...». Ya no se apostaba por una «civilización propia» sino por la única civilización consistente en el desarrollo de lo que de Europa existía o pudiera existir en América,

empezando por la base poblacional, porque «en América gobernar es poblar».

Aquí la «emancipación inteligente» que debía suturar las heridas dejadas por la primera emancipación tenía que hacer privar el buen sentido, capitalizando a favor de la civilización iberoamericana entendida como europeización, experiencias como la rosista por las que la habituación de los pueblos al despotismo podía operar en los hechos como un antídoto contra el mal mayor de la anarquía. En el contexto de la intervención militar europea en México, la doctrina alberdiana que identifica a Europa con la civilización, invirtió la significación de dicha intervención y la invisibilizó tras la imagen de la civilización que se defendía de la barbarie. Identificó los inicios de la civilización europea con el de las monarquías absolutas del siglo XVI, ellas impusieron la «centralización» como freno a la dispersión heredada del orden feudal, haciéndose posibles el «orden», la «seguridad» y la «libertad». En Europa, analizaba Alberdi, el exceso de centralización produjo el movimiento contrario del «liberalismo europeo»; en América del Sur donde las guerras de independencia habían quebrado el orden colonial tradicional, se hacía necesario un movimiento a la europea, pero de signo inverso; como contraparte del «liberalismo europeo» un «liberalismo americano» que pusiera el acento en la «concentración»; mientras el «liberalismo europeo» debía moderar los procesos en curso, el «liberalismo americano» debía realizarlos. De allí la síntesis alberdiana: «Europeizar los gobiernos de América, americanizar los gobiernos de Europa». Que las naciones sudamericanas se organizaran a la norteamericana, republicanamente, las tornaba vulnerables al creciente interés de los Estados Unidos que se expresaba en la doctrina de Monroe. Organizarse a la europea, monárquicamente, era la mejor posibilidad de contener esa vocación de dominio de Estados Unidos en la región. La denuncia de la intencionalidad imperialista de los Estados Unidos era la operación ideológica de invisibilización de la práctica imperialista de Francia sobre México. Esta última era transformada en una legítima defensa de los intereses universales de la civilización (Roig, 1995, 49-83).

Alberdi fue consciente de que las guerras de independencia generaron libertad externa, o sea, independencia nacional, pero no produjeron las condiciones para el desarrollo de la libertad interna, entendida como independencia individual y derecho de elegir a los gobernantes. La conquista de esta libertad fundamental, no la concebía fundada en las armas, tampoco en la escuela del proyecto sarmientino, sino en la educación en las artes del progreso funcionales a los requerimientos de la producción capi-

talista. Desde una perspectiva lockeana de la propiedad como derecho natural, rechazaba la concepción estatista patrimonialista de la propiedad y le daba también, a diferencia de Sarmiento, mayor importancia a la sociedad civil que al Estado, apostando a poblar la Argentina con colonizadores carentes de ciudadanía, en una fórmula de apertura de la libertad civil y restricción de la libertad política. No obstante, la oposición central entre Sarmiento y Alberdi, radicó en las respectivas opciones últimas de modelo político; el modelo estadounidense y el del Segundo Imperio francés, respectivamente. Para Alberdi la política autoritaria era deseable en cuanto favorecía la activación económica, la que significaba progreso, que, en última instancia era sinónimo de libertad. Su expediente ideológico no era conservador, pues no se ataba al pasado, aunque las cautelas con la eventual marea democrática en el marco de una apuesta a la modernidad y al progreso permiten caracterizarlo como liberal-conservador (Merquior, 1993, 107-110).

En la referencia al pensamiento de fray Servando Teresa de Mier, el liberalismo mexicano se presentaba en sus orígenes, en los que lo doctrinario parecía predominar y un cierto fetichismo de formas legales e instituciones daba crédito a su fuerza transformadora de la realidad en el sentido del progreso, dando lugar a una explicable reacción conservadora que reprochaba al liberalismo la inadecuación de sus formas jurídicas para el gobierno de la realidad. El pensamiento de José María Luis Mora (México, 1794-1850) se articuló en el marco de una sociedad fluctuante (Reyes Heroles, 1994, II) en la que chocaron intereses colectivos, ideas y principios políticos, manteniendo a México oscilante por un largo período entre el orden colonial y el orden moderno de orientación dominantemente liberal. En lo referente a las fuerzas e intereses, por un lado defendían sus privilegios la tradicional aristocracia terrateniente, el alto clero y las jerarquías del ejército, por el otro buscaban el acceso al poder sectores sociales emergentes que podrían caracterizarse como clases intermedias entre las que figuraban el bajo clero y los bajos jefes del ejército, oposición en la que exhibía fisuras significativas el corporativismo de herencia colonial. En el plano ideológico, frente a las propuestas de federalismo, abolición de los privilegios, supremacía de la autoridad civil, secularización de la sociedad, separación de la Iglesia y el Estado y ampliación de las libertades que agitaba el liberalismo de los sectores emergentes, los sectores tradicionalmente dominantes respondían con las ideas conservadoras de centralismo, consolidación o profundización de los privilegios legalmente establecidos,

mantenimiento del patronato y restricción de las libertades (Reyes Heroles, 1994, II, XIV). Este contexto ilustra la significación de las argumentaciones críticas desplegadas por Mora contra el corporativismo del ejército y el clero desde la perspectiva de pretendidos intereses superiores de la sociedad. En su *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión*, partía de la distinción en la Iglesia Católica entre sus condiciones de cuerpo místico y cuerpo social. La propiedad, derecho natural del individuo socialmente regulado, tenía solamente existencia civil para las corporaciones en lo que las mismas tuvieren de cuerpo civil, lo cual significaba un reconocimiento del cuerpo social en su conjunto, cuyos intereses eran naturalmente superiores a los de cualquier corporación que pudiera reconocer en su seno. Tal era el caso de la Iglesia Católica en cuanto cuerpo civil, cuyos derechos debían estar especialmente sujetos a la normativa positiva que la sociedad había establecido en defensa de sus derechos como cuerpo fundante y de los derechos de todos y cada uno de los legítimos propietarios individuales que la integraban efectiva o virtualmente. El golpe teórico a los intereses corporativos, fundamentaba el posibilismo de un proyecto liberal que con sus propias limitaciones y contradicciones resultaría triunfante en el proceso mexicano que llega hasta el presente siglo.

Juan Montalvo (Ecuador, 1832-1889) desarrolló su existencia en un medio de particular presencia de un catolicismo ultramontano, antiliberal y oscurantista que se articulaba perfectamente con expresiones fuertes de privilegio social y absolutismo político, que encontraron cabal encarnación en el régimen autocrático y teocrático de Gabriel García Mora. Contra ellos desplegó militantemente su pensamiento (Ardao, 1962, 85). La dicotomía civilización-barbarie que en la Argentina se identificara en los nombres de Sarmiento y Juan Manuel de Rosas, en el Ecuador podría tener su paralelo en los de Juan Montalvo y Gabriel Gracía Mora, respectivamente. Anticlerical, aunque tal vez conservador en materia religiosa en el fondo de su pensamiento (Ardao, 1962, 87), el contexto de las opciones ideológicas de Montalvo entre los extremos rechazados del ultramontanismo y el absolutismo vigentes y dominantes hacia un lado y de un jacobinismo virtual hacia el otro, estimularon una definición que puede caracterizarse como liberal moderada.

Con esta definición ideológica contribuyó a dar cohesión al proceso de desconstrucción del Estado colonial y construcción del

Estado republicano, con el consecuente traspaso del poder político de manos de los españoles a los criollos, los que divididos en fracciones de clase en función de intereses confrontados relativos fundamentalmente a la tenencia de la tierra y a las formas de explotación del campesinado, que ideológicamente se expresaron como liberalismo y conservadurismo, conformaron una sola clase dominante que compartió el ejercicio del poder tanto a través de oposiciones como de alianzas, consolidando una nueva etapa de la sociedad de clases en la que la opresión y exclusión objetivas padecidas por los sectores mayoritarios de la sociedad, la «tercera entidad» de que hablara Sarmiento, interpelaba como realidad social los límites del nuevo marco político (Roig, 1984, 37-38). Montalvo, en ese proceso en el que la realidad de la Nación queda al descubierto al cambiar las formas del Estado, encontraba la identidad de la misma en el «pueblo» según surge de sus *Lecciones al Pueblo* de 1867, en las que expresa «Pueblo es el globo de la nación», colocándose en un pretendido justo medio entre la visión negadora que lo identifica como «la hez de la sociedad» o la que le considera «soberano absoluto». Estas *Lecciones*, de vocación edificante, apuntaban objetivamente a consolidar la sociedad de clases en el marco político del orden republicano, promoviendo los mecanismos de mutuo reconocimiento por la observancia de deberes y derechos recíprocos por parte de los diversos actores sociales. No integraban el pueblo quienes lo oprimían desde sus diversos espacios de poder al ejercerlo violando sus deberes y lesionando los derechos de aquél. Lo integraban quienes concurrían con su esfuerzo productivo y con la plena observancia de las normas legítimas de convivencia, a la vida armónica de la sociedad. Las virtudes del pueblo eran entonces las propias de la modernidad capitalista, las del trabajo en lo económico y las del respeto a las leyes de la libertad en lo político. El derecho de resistencia del pueblo era legítimo cuando se contenía dentro de los límites de la virtud, límites racionales, de fundamento divino que evitaban que la resistencia se transformara en opresión. La visión montalviana del pueblo como «globo de la nación», trasunta el carácter moderado de su liberalismo, en el que se registra cierto miedo a la libertad sintetizado en las palabras finales de la primera de sus *Lecciones*: «Pueblo, si te privan de la libertad, deja solos a tus opresores, retírate a un monte, hasta que la hayas reconquistado: una vez reconquistada, vuelve, pero no vuelvas demasiado libre».

En Chile, los nombres de Andrés Bello (Venezuela, 1781-1865), José Victorino Lastarria (1817-1888) y Francisco Bilbao (1823-1865) representaron al pensamiento liberal desde un espíritu conservador,

moderado y radical, respectivamente. El escenario político presentaba desde la independencia la oposición entre «pipiolos» (liberales) y «pelucones» (conservadores). La Constitución de 1828 que le daba cierto protagonismo al poder legislativo y exhibía algunos rasgos de federalismo, había sido expresión del predominio liberal que llegó hasta la década de los treinta. A partir de allí, el gobierno de Joaquín Prieto con Diego Portales como ministro y la nueva Constitución de 1833 con sufragio restringido y de carácter centralista, marcarán la hegemonía conservadora. El orden conservador triunfante generó un marco de estabilidad que favoreció por cierto a los sectores tradicionales, pero también a los nuevos sectores productivos y posibilitó el desarrollo de pautas modernizadoras propias del pensamiento liberal. En ese proceso, la valoración de la herencia colonial y su significación para lo que en términos de una problemática que aún repercute entre nosotros, puede identificarse como la relativa a la transición de un orden recibido a un orden producido, fue natural objeto de debate. En el capítulo VIII de sus *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, José Victorino Lastarria se refiere en particular a la que operó en la revolución independentista. En su percepción la revolución en Chile, se distinguió de las revoluciones operadas en América del Norte y en Francia, por no ser producto como ellas, de las propias costumbres. A su juicio, un contexto cultural en el que los hábitos largamente establecidos eran de obediencia al poder absoluto del monarca, era lo que había explicado que hasta el mes de julio de 1811, las intenciones de los criollos no fueran independentistas sino de conservación de los derechos del monarca y, a través de los mismos, del orden colonial que implicaban. En un lento y moderado proceso se verificó la independencia, que solamente significó ruptura con la dependencia política de la corona española, porque el temperamento colonial continuó imperando en tierras hispanoamericanas; «cayó el despotismo de los reyes y quedó con todo su vigor el despotismo del pasado», escribía Lastarria. A su juicio, no podía caracterizarse de inoportuno el esfuerzo de la revolución independentista, ni de improcedentes las instituciones liberales que configuraron el molde formal de la nueva realidad políticamente independiente. La herencia española y el orden colonial por ella representado, fueron visualizados y responsabilizados como las causas que dificultaban la consolidación de la nueva situación institucional.

Andrés Bello, en respuesta a las aseveraciones de Lastarria de 1844 relativas a la negatividad de la herencia española, señaló que de esa herencia y no de otro lugar emergió el proyecto independentista, valorando que lo que pudiera leerse como negativo en

España no era expresión de una peculiaridad cultural, sino manifestaciones características de todas las culturas que a lo largo de la historia habían ejercido dominación sobre otras realidades. Evidenciando un espíritu conservador modernizante señaló la reciprocidad de acción entre costumbres e instituciones, por lo que el carácter gravitatorio que Lastarria había adjudicado a las costumbres propias del orden colonial ibérico, debía ser relativizado en la perspectiva de un meliorismo por la acción de las instituciones sobre las costumbres. Distinguió independencia y libertad, señalando que «para la emancipación política, estaban mucho más preparados los americanos, que para la libertad del hogar doméstico». En relación con esta constatación señaló la que podría caracterizarse como la paradoja de la libertad en Iberoamérica: la posibilidad de la libertad radicaba en la independencia, la consolidación de la independencia como condición de la libertad conducía compulsiva y reiteradamente a la negación de la libertad. Bello lo registró así en el ejemplo bolivariano: «Nadie amó más sinceramente la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló como a todos; para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fue y debió ser un dictador». Las causas de esta paradójica condición, que para Bello parecerían encontrarse en la mezcla de razas peculiar de América, tal vez se encontraran entonces como hoy, en el carácter excluyente de las leyes de la libertad del modelo liberal que en términos reales dejaba a la intemperie a la «tercera entidad».

Discípulo de Bello y Lastarria, Francisco Bilbao presentó una de las expresiones más fuertes de radicalización liberal en Chile, con gran influencia especialmente en el Perú y el Río de la Plata. El pensamiento de Bilbao puede resumirse en dos palabras centrales: Racionalismo y República. Desde esa referencia, el pasado colonial de América era identificado con España, el orden colonial como orden medieval en el que imperaban complementándose el absolutismo político y el oscurantismo religioso. Racionalismo y República eran las banderas del republicanismo francés entonces vigente y la agitación racionalista que llevó a cabo Bilbao en América reconocía esa fuente (Ardao, 1962, 91-92). La debilidad de la América del Sur radicaba en el oscurantismo propio de su espíritu religioso tradicional que políticamente se expresaba en el complemento de la propensión absolutista. La transformación racionalista del espíritu religioso se constituía así en condición y medio para el establecimiento de bases suficientes para la consolidación de la República. El modelo de armonía entre espiritualidad religiosa e institucionalidad republicana, lo presentaban los Estados Unidos que, por la plena vigencia de la «libertad de pensamiento»

habían configurado la práctica del *self government* que se expresaba tanto en la autonomía de las personas, como en la de los estados en el marco de su organización federal. A la luz de la «libertad de pensamiento» como fuente de legitimación, Bilbao promovió una deconstrucción de las visiones eurocéntricas de la historia universal, sosteniendo la efectividad de la emergencia de la libertad republicana y federal en los Estados Unidos y la posibilidad de su emergencia en la América del Sur, no como epígono de la expansión de la libertad reivindicada en Francia en 1789, por cuanto ello sería imposición y consecuentemente negación de la libertad, sino como manifestación originaria del Nuevo Mundo en el que «nacen los prodigios del individualismo libre y creador en todas las esferas de la vida».

José Pedro Varela (Uruguay, 1845-1879) ha sido considerado con justicia como la mentalidad uruguaya más original y revolucionaria de su tiempo (Ardao, 1968, 94) por su condición de iniciador en el país de las grandes corrientes de renovación espiritual que marcaron la segunda mitad del siglo XIX, a saber, el liberalismo racionalista especialmente a través de una intensa recepción del pensamiento de Bilbao, la influencia de la cultura sajona, la reforma educacional en la línea de la educación popular de directo registro sarmientino y el positivismo en su línea evolucionista. En lo que a la recepción e irradiación del liberalismo racionalista se refiere, el medio inicial de difusión fue *La Revista Literaria*, aparecida en 1865 en una prédica de fuerte contenido anticlerical por la que sobre la matriz del liberalismo político, dominante durante la mayor parte del siglo pasado que se expresó en la antítesis liberales-conservadores, se dibujó la variante del liberalismo religioso característica de fines de siglo, la que dio lugar a la antítesis complementaria liberales-clericales. En los artículos allí publicados pueden registrarse claras contraposiciones conceptuales que en la relación positivo-negativo, permiten vislumbrar el esqueleto de su ideología: cristianismo-catolicismo, república-monarquía, democratismo-autocratismo, democracia-aristocracia, civilización-barbarie, ciudadano-siervo, libre pensamiento-dogmas de la santa religión, Europa sajona-España, América-Europa, libertad económica-proteccionismo, progreso-atraso, libertad-tiranía, fraternidad-despotismo, trabajador-gaucho, igualdad-privilegio. En el racionalismo liberal de Varela, la historia del cristianismo se confunde con la de la libertad, percibida como una historia que no había alcanzado su culminación. En la coyuntura histórica concreta, el discurso liberal de Varela que se procesaba desde fuera del Estado apuntaba a consolidarlo y a lograr la más plena vigencia de las libertades individuales. Percibía en el progreso de los individuos dinamizado por la

libre concurrencia en el marco del Estado juez y gendarme, el mecanismo idóneo para el progreso de la sociedad y en éste, la mejor garantía de su viabilidad. También en su pensamiento, los Estados Unidos tenían un carácter paradigmático, eran modelo de republicanismo, América era el lugar desde el que el nuevo principio republicano irradiaba al mundo; frente al europeísmo monárquico, reivindicaba el americanismo republicano.

José Martí (Cuba, 1853-1895) que en una primera fase de su vida estuvo muy próximo al ala radical del liberalismo que proponía profundas reformas antifeudales y anticlericales (Guerra Vilaboy, 1991, 10), fue definiendo una línea de pensamiento que significó una fuerte denuncia crítica tanto del conservadurismo como del liberalismo que habían compartido el poder a lo largo del siglo. Esta línea de pensamiento alcanzó una clara síntesis en su célebre artículo *Nuestra América* de 1891, por lo que puede identificarse como *nuestroamericanismo*. Allí, en relación con el orden conservador imperante en la práctica en la mayor parte de los países iberoamericanos, en una prosa inmejorable, señaló que «el problema de la independencia no era el cambio de formas, sino de espíritu», constatando que «la colonia continuó viviendo en la República». Las reformas liberales latinoamericanas, como la Revolución del medio siglo en Colombia de 1849 y la de Ayutla en México de 1854, no habían sido capaces de superar las condiciones que imponía el tradicional orden conservador, lo que significó la consolidación de la oligarquía terrateniente, la articulación de una economía dependiente primario-exportadora y el predominio de la república oligárquico-liberal por sobre el proyecto democrático-liberal. Martí registró las limitaciones del proyecto liberal en su imitación de formas institucionales propias de otras experiencias históricas, escribiendo: «El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que un equilibrio de los elementos naturales del país».

Las reservas críticas respecto de la oportunidad de las formas liberales, dadas las peculiaridades de las realidades sociales y culturales iberoamericanas y por supuesto los intereses en juego, recorrieron la historia de las mismas desde Bolívar hasta Martí; mientras que el primero retrocedió en algún sentido respecto del liberalismo, el último se orientó hacia su superación.

Llega el momento de intentar algunas conclusiones. En Iberoamérica, a diferencia de Europa, el liberalismo en lugar de ser básicamente expresión de una clase social en franco ascenso, fue un repertorio doctrinario al que sectores ilustrados minoritarios acu-

dieron para fundamentar la revolución independentista y proyectar su propio ascenso y la consolidación de su hegemonía, considerada como posible en el pasaje del orden heredado al orden producido. Frente al liberalismo, el pensamiento conservador, fue la expresión del sector social dominante en la larga historia colonial, que solamente buscó y encontró en la independencia la ocasión de optimizar sus privilegios y asegurarlos. El pensamiento liberal exhibió el dominio de los proyectos y de las nuevas formas institucionales, el pensamiento conservador mientras tanto mantuvo mayor gobierno de la realidad. El proyecto liberal fue capaz de cierta unidad y coherencia en su labor de crítica al sistema de privilegios del orden colonial, hasta la ruptura revolucionaria con el mismo, pero comenzó a acusar la debilidad de su base real en el proceso constructivo de la post-independencia. Por supuesto que el reflujo conservador no fue inocente en ese proceso de resquebrajamiento de la unidad inicial del pensamiento liberal, como tampoco lo fueron las demandas de las grandes mayorías para las que la independencia no significó un mejoría sensible de su situación. El liberalismo iberoamericano, si bien se identificó en su rechazo crítico del corporativismo tanto militar como eclesiástico, de los privilegios propios de una sociedad fuertemente jerarquizada, del paternalismo como modo de la conducción política de la sociedad, desde el punto de vista doctrinario no pudo menos que acusar la singularidad de su relación con su efectiva base social y con las realidades sociales contrapuestas, así como la relativa a su recepción y proyección de las ideologías que intervinieron en su constitución a lo largo del siglo.

Por lo que hace al primer aspecto, especialmente visualizado a la luz de la heterogeneidad de los diversos procesos nacionales, permite entender que no se trató de un liberalismo filosóficamente puro, sino que el pensamiento, en cuanto articulador de una práctica en el marco de complejas coyunturas, muchas veces no acompañó con la acción los principios de la teoría. Especialmente, si los intereses son los que reúnen y separan a los agentes sociales, ello explica tanto la oposición entre liberales y conservadores como su objetiva alianza en la definición de estados liberal-oligárquicos, frente a los impulsos liberal-democráticos que buscaban hacer lugar en el escenario político a las inmensas mayorías iberoamericanas. En relación con el segundo aspecto, se discute (Sasso, 1993 y 1995) para la generación de la «emancipación mental», su relación con la Ilustración y con el Romanticismo.

¿Cómo fue el liberalismo iberoamericano del siglo XIX y cuáles sus relaciones con el conservadurismo? ¿Cuáles eran los agentes

sociales que estaban detrás de una u otra ideología? ¿Clases sociales o fracciones de una misma clase dominante? ¿Cuál fue la relación de la generación de la post-independencia con la Ilustración, de ruptura o de radicalización? ¿Fue Romanticismo social o simplemente realismo social lo que la identificó? ¿Qué quería decir ser liberal o conservador, antes y después de la independencia, en cada país y en cada coyuntura? ¿Cuál fue el significado de los ideologemas fundamentales? Lo expuesto solamente permite formular preguntas. Las respuestas requieren profundizar la investigación y extender la exposición.

BIBLIOGRAFÍA

Ardao, A. (1962), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, D.P., Universidad de la República, Montevideo.

Ardao, A. (1968), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, D.P., Universidad de la República, Montevideo.

Biagini, H. E. (1992), *Historia ideológica y poder social*, 3 vols., CEDAL, Buenos Aires.

Bosch García, C. (1986), «Las ideologías europeístas», en L. Zea (ed.), *América Latina en sus ideas*, UNESCO-Siglo XXI, México, 239-269.

Cruz Costa, J. (1957) *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, FCE, México.

González Stephan, B. (1987), «El proyecto de emancipación y la formación de los estados nacionales en Hispanoamérica», en Id., *La Historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Casa de las Américas, La Habana, 22-59.

Gray, J. (1994), *Liberalismo*, Alianza, Madrid.

Guerra Vilaboy, S. (1991), *La crítica a los modelos liberales en Nuestra América*, Pablo de la Torriente, La Habana.

López Cámara, F. (1992), «El mundo histórico del liberalismo mexicano», en *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. UNAM, México, Tomo I, 297-305.

Merquior, J. G. (1993), *Liberalismo viejo y nuevo*, FCE, México.

Nisbet, R. (1995), *Conservadurismo*, Alianza, Madrid.

Reyes Heroles, J. (1994), *El liberalismo mexicano*, 3 vols., FCE, México.

Roig, A. A. (1984), *El pensamiento social de Montalvo. Sus Lecciones al Pueblo*. Editorial Tercer Mundo, Quito.

Roig, A. A. (1995), «Tres momentos en el uso de las categorías de "Civilización" y "Barbarie" en Juan Bautista Alberdi», en Id., *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, 49-102.

Romero, J. L. (1970), *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Paidós, Buenos Aires.

Romero, J. L. (1977), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 vols., Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Romero, J. L. (1878), *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Romero, J. L. (1986), *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Editorial Sudamericana Buenos Aires.

Sasso, J. (1993), «Emancipación mental y filosofía práctica ilustrada»: *Revista Venezolana de Filosofía* 28-29, pp. 209-217.

Sasso, J. (1995), «Romanticismo y política en América Latina. Una reconsideración»: *Cuadernos de Historia de las Ideas* 3 (Montevideo), pp. 33-44.

Torres-Cuevas, E. *et. al.* (1994), *El liberalismo en el devenir histórico de América Latina y Cuba*, Félix Varela, La Habana.

Vasconi, T. A. (1981), «Las ideologías dominantes y el desarrollo de América Latina», en Id., *Dependencia y superestructura y otros ensayos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 43-60.

Weinberg, G. (1984), «Liberales y conservadores», en Id., *Modelos educativos en la Historia de América Latina*, Kapelusz, Buenos Aires, 113-147.

Zea, L. y Villegas, A. (1964), *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Unión Panamericana, Washington.

Zea, L. (1976), «Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX», en Id., *Filosofía y cultura Latinoamericanas*, CELARG, Caracas, 179-204.

Zea, L. (1978), *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Yamandú Acosta. Especialista en filosofía e historia de las ideas, desarrolla su actividad académica en el Instituto de Historia de las Ideas y en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Es autora de diversos trabajos publicados en revistas especializadas.

Adriana María Arpini Bertoldi. Investigadora del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del CONICET, se ha especializado en filosofía práctica e historia de las ideas latinoamericanas. Entre sus obras destacan *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica* (en prensa) y la compilación *América Latina y la moral de nuestro tiempo* (1997).

Alicia M. Barabas Reyna. Especialista en antropología social, es profesora del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Es autora de *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México* (1989), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio* (1994), *Autonomías étnicas y estados nacionales* (1998) y *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* (1999).

Hugo Edgardo Biagini. Profesor en la Universidad de La Plata e investigador del CONICET, está especializado en diversas áreas: historia de las ideas y del pensamiento latinoamericano; la problemática identitaria; liberalismo, positivismo y socialismo; utopía, juventud y universidad, y estudios político-culturales comparados (América Latina-España-Estados Unidos). Entre sus publicaciones cabe destacar: *Filosofía Americana e identidad* (1989), *Historia ideológica y poder social* (1996), *Utopías juveniles de la bohemia del Che* (2000), *La Reforma Universitaria* (2000).

Carmen L. Bohórquez Morán. Especialista en filosofía latinoamericana e historia de América Latina, desarrolla su actividad académica en la Universidad del Zulia. Ha publicado, entre otras: *Berkeley* (1983), *Percibir, Creer y Conocer* (1993), *El Resguardo de la Nueva Granada. ¿Proteccionismo o des-*

pojo? (1997) y *Francisco de Miranda. Précurseur des Indépendances de l'Amérique Latine* (1998).

Beatriz Bragoni. Investigadora del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y de la Universidad Nacional de Cuyo, sus áreas de especialización son la historia social y la historia política. Amén de numerosas colaboraciones en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autora de *Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza, siglo* XIX (1999).

Alejandra Ciriza Jofré. Desarrolla su actividad académica en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza, dependiente del CONICET. Sus colaboraciones en volúmenes colectivos y revistas especializadas giran en torno a la filosofía política y la teoría feminista.

Estela María Fernández Nadal. Especialista en historia de las ideas latinoamericanas, ha colaborado en obras colectivas y publicaciones periódicas de la especialidad. Es profesora del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), dependiente del CONICET.

Liliana Mabel Giorgis. Profesora del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), se ha especializado en historia de las ideas y derechos humanos. Es autora de diversas colaboraciones en volúmenes colectivos y publicaciones especializadas.

Salvador E. Morales Pérez. Actualmente es investigador-profesor titular en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Unviersidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (Michoacán, México). Sus últimos libros publicados son: *La diplomacia mexicana y conflictos chilenos en 1891* (1997), *Espacios en disputa. México y la independencia de Cuba, 1895-1898* (1998), *Diplomacias en conflicto. Cuba y España en el horizonte latinoamericano del 98* (1999) y *Dictadura, exilio e insurrección: Cuba en la perspectiva mexicana, 1952-1958* (1999).

Jorge Núñez Sánchez. Historiador y antropólogo, es profesor de la Universidad Central del Ecuador. Es autor, entre otras, de *Estados Unidos y América Latina* ([4]1990), *Historia del Ecuador* (1997), *Guayaquil, una ciudad colonial del trópico* (1998), *El pasacalle, himno de la patria chica* (1998), *Historias del país de Quito* (1999).

Arturo Andrés Roig. Investigador del CONICET, se ha especializado en filosofía iberoamericana e historia de las ideas. Entre sus obras cabe destacar: *Los krausistas argentinos* (1969), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El humanismo ecuatoriano de la segunda mital del siglo* XVIII (1984), *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994).

Miguel Ángel Rojas Mix. Profesor del Centro Extremeño de Estudios y Cooperación Iberoamericano (CEXECI), es especialista en pensamiento e imaginario de Iberoamérica. Sus obras más importantes son: *La plaza mayor: el urbanismo, instrumento de dominio colonial* (1978), *América Imaginaria* (1991), *Las culturas afroamericanas* (1991), *Los cien nombres de América* (1992).

Cecilia Sánchez González. Desarrolla su actividad académica en el Instituto de Humanidades Abate Juan Ignacio Molina, la Universidad de Talca y el Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, donde se ha especializado en pensamiento latinoamericano. Además de numerosas colaboraciones en revistas especializadas y obras colectivas, ha publicado *Una disciplina en la distancia. Institucionalización de la filosofía en Chile* (1992).

Joaquín Santana Castillo. Profesor titular de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana, es especialista en filosofía latinoamericana e historia de las ideas de América Latina y Cuba. Ha publicado *El problema de la modernidad en América Latina: una aproximación histórico-sociológica a la contradicción civilización-barbarie* (1999) y numerosas colaboraciones en volúmenes colectivos y publicaciones de la especialidad.

Alejandro Serrano Caldera. Especialista en derecho y filosofía, es profesor en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. Es autor de *Introducción al pensamiento dialéctico* (1976), *Filosofia e crise* (1984), *Droit et sandinisme* (1987), *El doble rostro de la modernidad* (1994) y *Los dilemas de la democracia* (1998).